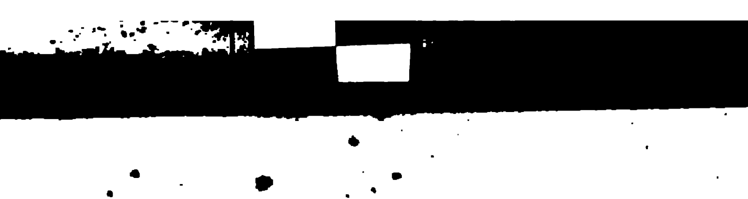
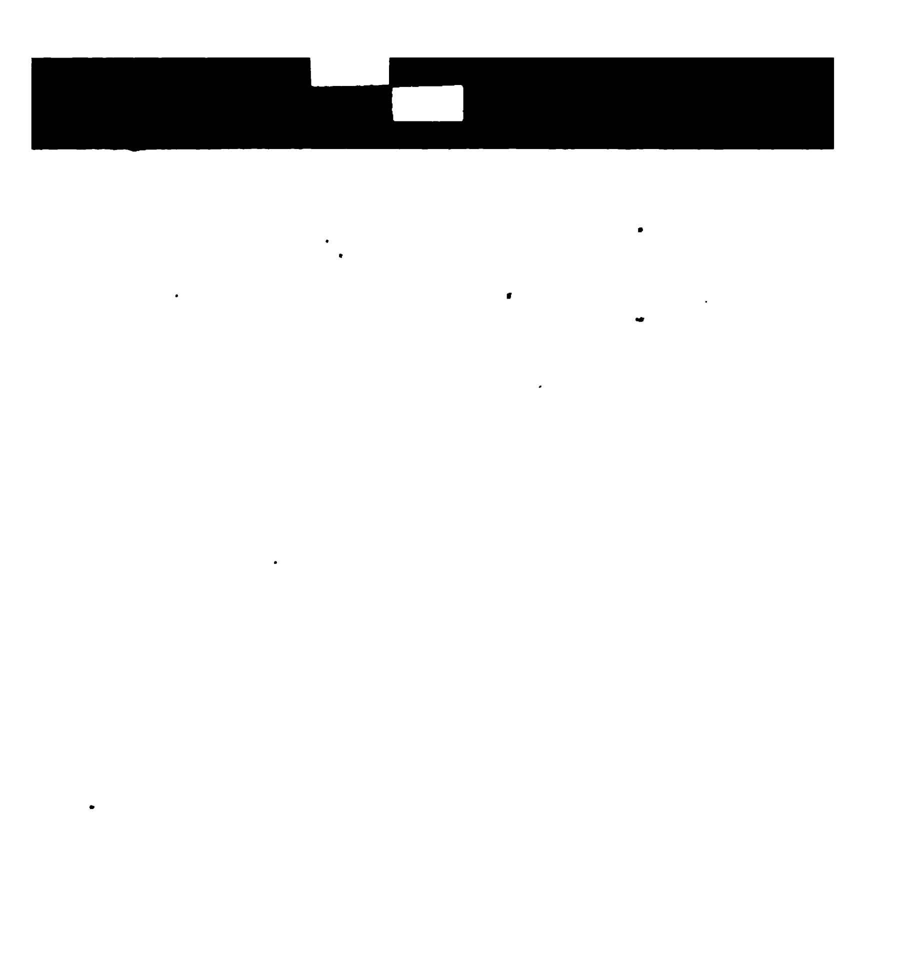






Schleiermachers Theologie

mit ihren philosophischen Grundlagen

dargestellt

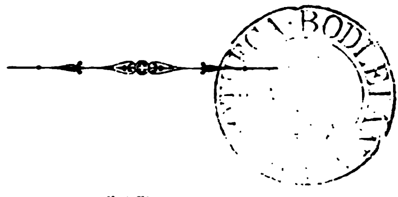
von

Wilhelm Bender,
Doctor der Philosophie, ordentl. Professor der evangel. Theologie in Bonn.

Erster Theil:

Die philosophischen Grundlagen

der Theologie Schleiermachers.



Nördlingen.
Druck und Verlag der C. H. Beck'schen Buchhandlung.
1876.

Schleiermachers Theologie

mit ihren philosophischen Grundlagen

dargestellt

von

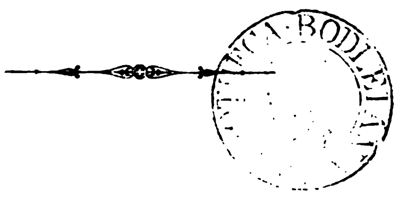
Wilhelm Bender,

Doctor der Philosophie, ordentl. Professor der evangel. Theologie in Bonn.

Erster Theil:

Die philosophischen Grundlagen

der Theologie Schleiermachers.



Nördlingen.

Druck und Verlag der C. H. Beck'schen Buchhandlung.

1876.

Schleiermachers Theologie

mit ihren philosophischen Grundlagen

dargestellt

von

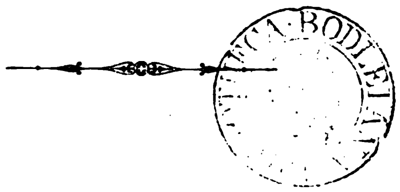
Wilhelm Bender,

Doctor der Philosophie, ordentl. Professor der evangel. Theologie in Bonn.

Erster Theil:

Die philosophischen Grundlagen

der Theologie Schleiermachers.



Nördlingen.

Druck und Verlag der C. H. Beck'schen Buchhandlung.

1876.

Vorwort.

Der persönliche Wunsch meine Schleiermacherstudien zum Abschluß zu bringen, würde die Veröffentlichung dieser Gesammtdarstellung der Weltanschauung Schleiermachers in ihrer wissenschaftlichen Formulirung nicht rechtfertigen, wenn ich nicht zugleich hoffen dürfte, einem allgemeinen theologischen Interesse mit ihr zu dienen.

In dieser Hoffnung konnte mich aber der Blick auf die massenhafte Literatur, welche sich über die Hinterlassenschaft des großen Mannes gelagert hat, sowenig beirren, wie das Erscheinen der vortrefflichen, leider immer noch unvollendeten Dilthey'schen Biographie. Denn diese Schleiermacher-Literatur hat sich bisher in der monographischen Behandlung einzelner bevorzugter Lehrpunkte des Systems zersplittert, ohne es zu einer Gesammtdarstellung desselben zu bringen; und wenn auch die Biographie Schleiermachers einen unentbehrlichen Commentar für die Erforschung seiner Lehre bildet, so ist doch das kritische Interesse an den Methoden und Resultaten seiner Wissenschaft ein anderes als das biographische an seinem wissenschaftlichen Entwickelungsgang. Ich meine also in beider Hinsicht kein überflüssiges und zwecklose Unternehmen begonnen zu haben.

Indessen würde mich die Absicht aus dem Ganzen der Schleiermacher'schen Wissenschaft die Auffassung ihrer einzelnen Theile zu ergänzen und zu berichtigen, auch noch nicht zur Veröffent-

lichung meiner Arbeit bewogen haben, wenn ich nicht von der Ueberzeugung durchdrungen wäre, daß die Verständigung über den Sinn und Werth der weitaus einflußreichsten Theologie unseres Jahrhunderts jedenfalls eine Voraussetzung aller gedeihlichen Weiterarbeit namentlich auf dem Gebiete der systematischen Theologie heute noch bildet. Ich bin weit davon entfernt, alle ihre Resultate billigen zu wollen. Ich befinde mich in einem principiellen Gegensatze zu der pantheistischen Metaphysik, auf welcher diese Theologie ruht. Aber daß Schleiermacher die analytische Methode zur Eruirung des religiösen Processes in seiner Eigenart sowie in seinem Verhältnisse zu dem gesammten geistigen Leben zuerst mit Erfolg angewandt, daß er zur Ergänzung dieser immerhin einseitig subjektivistischen Methode die vergleichende Erforschung der positiven Religionen wenigstens mit Nachdruck postulirt hat, bleibt sein großes Verdienst und bezeichnet für alle nachfolgende Theologie die festen Ausgangs- und Orientirungspunkte. Ich wenigstens wüßte nicht auf welch' anderem Wege die Religion als eine gesetzmäßige Funktion des Geistes und das Christenthum als die Heils- und Offenbarungsreligion par excellence wissenschaftlich erwiesen werden sollte.

Was die Anlage des Buches betrifft, so bedarf es, wie ich meine, keiner Rechtfertigung, daß ich die philosophischen Grundlagen der Theologie Schleiermachers für sich zur Darstellung gebracht habe. Auch wird man die ausführliche Erörterung der Religionslehre angesichts meines letzten Zweckes nicht unangemessen finden. Ich habe das hierher gehörige zerstreute Material zusammengetragen und unter allen durch es selbst angezeigten Gesichtspunkten abgehandelt, wodurch freilich eine gewisse von Wiederholungen nicht freie Breite der Darstellung gerade für diesen Theil unumgänglich wurde. Man wird nun freilich den aphoristischen und unfertigen Charakter des philosophischen Nachlasses Schleiermachers auch in meiner Darstellung wiederfinden. Ebenso erforderte es schon die Treue der Reproduktion, daß ich

mich, sehr gegen meine Neigung, seiner blassen und schablonenhaften Terminologie anbequemte, während die ungleiche Behandlung der philosophischen Materien auf Rechnung meiner Endabsicht, die Grundlagen der Theologie Schleiermachers bloszulegen, zu setzen ist. Immerhin hoffe ich auch durch diese Darstellung die Meinung zu bewähren, daß Schleiermachers Weltanschauung wenigstens in ihren Grundzügen ein ebenso einheitliches und geschlossenes Ganze bildet, wie das allgemein bewunderte ethische Kunstwerk seiner unvergeßlichen Persönlichkeit.

Als Vorarbeiten für das Buch, die freilich in ihm vielfach ihre Correktur finden mußten, erwähne ich meine Abhandlungen über den Religionsbegriff und die theologische Gotteslehre Schleiermachers (Jahrb. f. deutsche Theol. Bd. XVI u. XVII), meine Inauguraldissertation über dessen philosophische Gotteslehre (Worms, 1868; fortgesetzt in der Zeitschr. f. Philos. u. phil. Kritik Bd. 57, 1 u. 2), endlich meine Abhandlung über Kants Religionsbegriff (ebenda Bd. 61, 2. Hälfte).

Schließlich gebe ich dem Wunsche Ausdruck, daß auch die akademische Jugend in meiner Arbeit neue Anregung und Anleitung zu dem Studium eines Theologen finden möge, der seinen Freunden und Feinden zur Rechten und Linken und in der Mitte ein unentbehrlicher Wegweiser in den Irrgärten der systematischen Theologie noch für lange Zeit bleiben wird.

Bonn, 8. Mai 1876.

Wilhelm Bender.

Inhalt.

Seite

Erste Abtheilung:
Die philosophische Grundanschauung Schleiermachers.

Cap. I. Die psychologische Bewußtseinsanalyse.
§ 1. Die Ausgangspunkte der psychologischen Untersuchung . 3.
§ 2. Die Funktionen u. Entwickelungsstufen des Bewußtseins 11.
§ 3. Die Funktionen des Bewußtseins in ihrer Beziehung zum Ich und Nichtich . . . . 27.
Cap. II. Der ontologische und metaphysische Hintergrund der Bewußtseinsanalyse.
§ 4. Die psychologischen Ausgangspunkte der Metaphysik . 47.
§ 5. Der Gegensatz des Idealen und Realen . . . . . 50.
§ 6. Gott und Welt in ihrem gegenseitigen Verhältnisse . 62.

Zweite Abtheilung:
Die Ausführung der philosophischen Grundanschauung in der dialektischen Erkenntnißlehre, der philosophischen Ethik und Religionslehre.

Cap. III. Die dialektische Erkenntnißlehre.
§ 7. Ausgangspunkte und Tendenz der Dialektik . . . . 73.
§ 8. Allgemeine Charakteristik des Erkennens . . . . . 76.
§ 9. Die correspondirenden Formen des Denkens und Seins und die Grenzen aller Erkenntniß . . . . 77.
§ 10. Die letzten Gründe der Wissenschaft . . . . 82.

Seite
§ 11. Die erkenntnißtheoretische Bedeutung der Gottes- und Weltidee . . . . 85.
§ 12. Unmöglichkeit aller Theologie . . . . 88.
§ 13. Aufgabe und Gestaltung der Wissenschaft . . . . 92.

Cap. IV. Die Grundzüge der philosophischen Ethik.
1. Einleitung.
§ 14. Das ethische Programm der Monologen und die Kritik aller bisherigen Sittenlehre . . . . 98.
§ 15. Die wissenschaftliche Aufgabe der Ethik . . . . . 103.
§ 16. Die Idee des Sittlichen . . . . 105.
§ 17. Die Voraussetzungen, Grenzen und letzten Gründe des sittlichen Processes . . . . 108.
§ 18. Die sittlichen Grundbegriffe und die Form der ethischen Erkenntniß . . . . 112.
2. Die Lehre vom höchsten Gute.
§ 19. Begriff des höchsten Guts . . . . 117.
§ 20. Das organisirende und symbolisirende Vernunfthandeln unter dem universellen und individuellen Charakter . 118.
§ 21. Die verschiedenen Beziehungen, Verhältnisse und Bildungsgebiete des Vernunfthandelns . . . . . . 123.
§ 22. Das Vernunfthandeln in seiner Beziehung zu dem Gegensatze des Sittlichen und Unsittlichen . . . . 126.
§ 23. Die vollkommenen ethischen Formen . . . . . . 134.
3. Die Tugend- und die Pflichtenlehre.
§ 24. Begriff und Eintheilung der Tugend . . . . . . 143.
§ 25. Die Tugend als Gesinnung . . . . 147.
§ 26. Die Tugend als Fertigkeit . . . . 149.
§ 27. Begriff und Eintheilung der Pflicht . . . . . . 151.

Cap. V. Die philosophische Religionslehre.
1. Die ursprünglichen Conceptionen der Reden über das Wesen der Religion.
§ 28. Zur Orientirung über die historische Aufgabe der Reden 156.
§ 29. Der religiöse Lebensproceß in seiner Verschiedenheit vom wissenschaftlichen Denken und vom sittlichen und künstlerischen Handeln . . . . 158.
§ 30. Das Wesen der Religion . . . . 162.
§ 31. Die psychologische Erklärung des religiösen Processes . 164.

Seite

§ 32. Das Fühlen und Anschauen des Universums in ihrem gegenseitigen Verhältnisse . . . . 168.

2. Der wissenschaftliche Religionsbegriff.

§ 33. Verhältniß desselben zu den Grundgedanken der Reden 173.

§ 34. Die Religion als höchste Entwickelungsstufe des subjektiven Bewußtseins . . . . 176.

§ 35. Die Religion als unmittelbares Bewußtsein der absoluten Einheit des Weltalls oder als Gottesbewußtsein 181.

§ 36. Die Religion als schlechthiniges Abhängigkeitsgefühl 193.

3. Religion und Dogma.

§ 37. Die Grundanschauungen und Grundbegriffe der Religion 216.

§ 38. Die Reflexionen über die Religion . . . . 225.

§ 39. Die Aufgabe der Religionswissenschaft . . . . . 240.

§ 40. Die religiöse Gottesidee und die Unsterblichkeitsfrage . 245.

4. Religion und Kirche.

§ 41. Das religiöse Handeln im Cultus . . . . . . 253.

§ 42. Die religiöse Gemeinschaft unter dem Gegensatze von Priestern und Laien . . . . 258.

§ 43. Freikirche und Staatskirche . . . . 261.

5. Die Religion und die Religionen.

§ 44. Die Entstehung der positiven Religionen und ihr Verhältniß zum Wesen der Religion . . . . 265.

§ 45. Stufen- und Artunterschiede in der Religion . . . 272.

§ 46. Die ursprüngliche Beurtheilung des christlichen Monotheismus . . . . 289.

Berichtigungen.

Seite	38	Zeile	13	von	oben	lies	„prägen".
„	45	„	10	„	unten	„	„Naturnothwendigkeit."
„	46	„	18	„	oben	„	„schlichten".
„	51	„	7	„	unten	„	„ihn".
„	52	„	10	„	oben	„	„Bezeichnungen".
„	58	„	15	„	„	„	„Intellektuellen".
„	90	„	5	„	unten	„	„dann".
„	112	„	1	„	oben	„	„solle".
„	126	„	12	„	„	„	„Natur der Sache".
„	176	„	14	„	„	„	„Vernunftprincip".
„	186	„	10	„	unten	„	„sich ausspricht".
„	„	„	12 u. 13	von	unten	lies	„insofern" und streiche einmal „so".
„	197	„	15	von	oben	lies	„gefunden".
„	211	„	6	„	unten	„	„bei jener".
„	235	„	1	„	„	„	„und" (statt oder).
„	236	„	2	„	oben	„	„über die Einheit der Welt".
„	„	„	8	„	„	„	„daß".
„	252	„	15	„	„	„	„rhetorischen".
„	253	Anmerkung	Zeile 2	streiche			„sie".
„	254	Zeile	17	von	oben	lies	„Der Einladung".
„	255	„	3	„	unten	„	„und" (statt oder).

Erster Theil.

Die philosophischen Grundlagen

der Theologie Schleiermachers.

Erste Abtheilung:

Die philosophische Grundanschauung Schleiermachers.

Cap. I.

Die psychologische Bewußtseinsanalyse.

---

1. Die Ausgangspunkte der psychologischen Untersuchung.

Man hat Schleiermacher alle Originalität auf dem engeren philosophischen Gebiete abgesprochen. Diese Behauptung muß jedoch durch eine für das Verständniß seines Systems sehr wichtige Beobachtung wesentlich eingeschränkt werden. Dabei denke ich an den eminent persönlichen Charakter seiner Philosophie, der sich auch daran erprobt, daß er keinen Gedanken eines Anderen aufnimmt, ohne ihn im eigentlichsten Sinne des Wortes zu reproduciren. Wenn Irgendeiner Wissenschaft und persönliches Leben auf das Engste verbunden hat, so war es Schleiermacher. Aber gerade dieser Umstand stellt die Anforderung an den Erforscher seines Systems sich in die Stimmung einzuleben, aus welcher dessen leitende Gedanken, wie ich glaube, allein zur vollen Deutlichkeit entwickelt werden können. Nun sind wir bekanntlich in der glücklichen Lage Dokumente zu besitzen, in welchen Schleiermacher seine philosophische Grundstimmung mit derjenigen Unmittelbarkeit ausgesprochen hat, deren seine Natur überhaupt fähig war. Dieselben verdienen fortwährend um so größere Beachtung als gerade sie dafür bürgen, daß die Gedankengänge, in welchen der scharfsinnige Mann sich mit Anderen begegnete, gewissermaßen in ihm angelegt waren. Insbesondere ist das Verständniß der Religionslehre und Ethik Schleiermachers dadurch bedingt, daß man sich die originale Gedanken- und Gemüthsrichtung vergegenwärtigt, in welcher seine für diese Wissenschaften epoche-

machenden Anschauungen wurzeln. In gewissem Grade gilt es aber von der ganzen Schleiermacherischen Wissenschaft, daß sie ebensowohl mit dem ästhetischen Sinne wie mit dem logischen Verstande aufgefaßt werden muß. Ich werde daher keine Einsprache erfahren, wenn ich mich an dieser Stelle einer kurzen Darstellung der psychologischen Grundgedanken der Reden und Monologen unterziehe, und zwar auch zu dem Zwecke der Herstellung derjenigen Stimmung, welche, wie bemerkt, für das volle Verständniß des Systems unerläßlich scheint.[1])

Jeder Lebensact, belehren uns die Reden, besteht in „dem Werden eines Seins für sich und eines Seins im Ganzen." Demgemäß sind in der menschlichen Seele zwei Grundtriebe zu unterscheiden: vermöge des einen wollen wir ein besonderes eigenes Dasein bilden und die übrige Welt uns aneignen, vermöge des anderen geben wir uns, von der bangen Furcht der Vereinzelung ergriffen, rückhaltlos hin an das große unendliche Ganze. Alle Lebensregungen der Seele sind sowohl Ausdruck „des Bestrebens Alles was sie umgibt an sich zu ziehen, in ihr eigenes Leben zu verstricken", wie der Sehnsucht „ihr eigenes inneres Selbst von innen heraus immer weiter auszudehnen, Alles damit zu durchdringen".[2]) In dem Wechsel dieser beiden Triebe besteht der Verlauf des zeitlichen Lebens. Allein dieses alternirende Sichhingeben und Insichaufnehmen des allgemeinen Lebens weist hin auf eine ursprüngliche Einheit des Menschen und der Welt. Alles in die Erscheinung tretende Leben kann nur als das Resultat einer fortwährenden geheimnißvollen Verschmelzung des Einzelnen und des Allgemeinen verstanden werden. Jede einfachste sinnliche Wahrnehmung bestätigt diesen Gedanken. Denn bevor wir einen Gegenstand im bestimmten Denken erfassen, ergreift er uns irgendwie selbst und wird im ersten

---

[1]) Uebrigens verweise ich auf die ausführliche Darstellung bei Dilthey, Leben Schleiermachers, I. S. 380 ff. und S. 454 ff.

[2]) Ansichziehen und Abstoßen oder positiv Sichselbstverbreiten sind die Grundkräfte alles Lebens, die im Einzelnen ihr Centrum besitzen. Jedes bestimmte Dasein erhält sich in diesen zwei entgegengesetzten Kräften. Reden, 1. Ausgabe S. 6 f.

unmittelbaren Eindrucke derart mit uns eins, daß wir momentan unfähig sind, ihn von uns und uns von ihm zu unterscheiden. Beispielsweise können wir uns in das Anschauen eines Kunstwerkes völlig verlieren, oder in einem Unternehmen, wie man zu sagen pflegt, aufgehen. In solchen Augenblicken sind wir in der That mit dem Gegenstande, der uns ergriffen hat, absolut eins. Nur allmählich reißt er sich dann von uns los, wird uns zum Objecte bestimmter Anschauung und hinterläßt uns ein bestimmtes Gefühl von der stattgehabten Verschmelzung. Auf diese Weise werden wir aber nicht nur mit diesem oder jenem einzelnen Gegenstande, sondern, wie die fortschreitende Entwickelung des Bewußtseins uns belehrt, mit Allem was uns afficirt, mit der Natur, mit der Menschheit, ja mit der gesammten Welt eins. Das ist also in Wahrheit ein „Zusammentreffen des allgemeinen Lebens mit einem besonderen und erfüllt keine Zeit und bildet nichts Greifliches; es ist die unmittelbare über allen Irrthum und Mißverstand hinaus heilige Vermählung des Universums mit der Fleisch gewordenen Vernunft zu schaffender zeugender Umarmung. Ihr liegt dann unmittelbar an dem Busen der unendlichen Welt, ihr seid in diesem Augenblicke ihre Seele, denn ihr fühlt alle ihre Kräfte und ihr unendliches Leben wie euer eigenes." Aus diesem Acte entwickeln sich dann getrennt die verschiedenen Funktionen des persönlichen Lebens: das Fühlen, das Wissen und das Handeln. Durch sie nehmen wir aber in uns nichts auf und legen in die Welt nichts nieder, was nicht „zuvor in uns gebildet und gewirkt worden ist durch jenen Act des gemeinschaftlichen Seins."[1]).

Daß der Einzelne nur im Ganzen zum Leben und das Ganze nur in den Einzelnen zur Darstellung komme, — das sind die beiden Pole, um welche sich von Anfang an der Gedankenkreis Schleiermachers dreht. Sie sind es bis zuletzt geblieben. Daß das Einzelne im Ganzen und das Ganze im Einzelnen verstanden werden müsse, ist der kritische Kanon seiner Wissenschaft geworden; daß das Leben in der Wechselwirkung des Einzelnen und des Ganzen, dem er ange-

---

[1]) Reden üb. d. Religion, 1. Ausg. S. 72 ff. 171. 3. A. Theol. W. I, 191 ff. Monologen, 1. und spätere Ausg. bes. 1. und 3. Monol.

hört, mag es Familie, Beruf, Vaterland, Menschheit oder Welt heißen, geradezu besteht und von jener unendlichen Einheit alles Seins, aus der alles individuelle Leben hervorgeht, zusammengehalten und getragen werde, ist seine philosophische Ueberzeugung geblieben. Mögen ihm nun auch Schelling und Spinoza hineingesprochen haben, Reden und Monologen mit ihrer wunderbaren Mischung scharfsinniger empirischer Reflexion und divinatorischer Mystik bezeugen es sattsam, daß das später formulirte Programm seiner vielseitig beeinflußten Wissenschaft auf originalen Conceptionen beruht, in welchen er die Lösung des Räthsels seines eigensten Lebens gefunden zu haben glaubte.

Diese Grundgedanken, welche dem rhetorischen Zwecke der genannten Schriften gemäß, in diesen nicht weiter erläutert werden, nimmt zunächst die Psychologie Schleiermachers auf, um ihnen ihre wissenschaftliche Formulirung und Begründung zu geben. Man wird nun freilich nicht umhin können, den unter diesem Titel in verhältnißmäßig guter literarischer Verfassung erhaltenen Vorlesungen jede erhebliche Bedeutung für die heutige Wissenschaft gleichen Namens abzusprechen. Dagegen sind dieselben für das Verständniß unseres Systems vom höchsten Werthe, und ich glaube nicht, daß sich von einem anderen Werke aus der Einblick in dessen Genesis mit gleicher Sicherheit gewinnen läßt. Uebrigens hat sich Sigwart bereits vor dem Erscheinen des Buches von den psychologischen Grundbegriffen aus den Weg in die Schleiermacherische Metaphysik gebahnt.[1]). Nunmehr kann dieser Weg mit größerer Sicherheit betreten werden, und ich hoffe mit der folgenden Darstellung zu beweisen, daß sich Schleiermachers Metaphysik am Besten aus der Psychologie erklärt und nicht umgekehrt diese aus jener.[2])

Der Idealismus eines philosophischen Systems hat sich an seiner Anthropologie zu erproben, vorzüglich an der Stellung, welche

---

[1]) Jahrbücher f. deutsche Theol. 1857. II, 2.

[2]) Wie Schürer in seiner übrigens durch Klarheit der Darstellung ausgezeichneten Schrift über den Religionsbegriff Schleiermachers verfährt. Leipzig, 1868. — Die Psychologie ist 1862 von George herausgegeben worden. Ges. W. VI.

den sittlichen nnd religiösen Faktoren eingeräumt wird. Diese ist hinwieder bedingt durch die psychologische Anschauung der menschlichen Natur als solcher. Wie hat nun Schleiermacher die letztere verstanden und erklärt? Die Antwort auf diese Frage gibt uns seine Analyse des Bewußtseins als des Charakteristischen des menschlichen Lebens.

Wir werfen zunächst einen Blick in die Entstehung des Bewußtseins und auf die primitiven Gegensätze, welche sich mit ihm entwickeln. Dabei muß von vornherein beachtet werden, daß dasselbe nicht als ein irgendwie ruhendes und fertiges Vermögen vorgestellt wird, sondern als ein sich fortwährend erneuernder Proceß, der sowohl an Deutlichkeit wie an Umfang mit dem Leben wächst. Unser Leben ist beständig im Uebergang vom Unbewußten zum Bewußten begriffen. Es besteht geradezu in der Funktion, durch die wir uns immerfort der Außenwelt gleich- oder entgegensetzen. Eben deshalb können wir uns auch eine Vorstellung von seiner Entstehung machen. Ueberdies beobachten wir Alle eine Lebensstufe, auf welcher der Mensch weder sich von dem Anderen noch das Andere von sich zu unterscheiden vermag, wenn wir uns ihrer auch nicht mehr erinnerten. Das Kind zerfließt gewissermaßen mit den Dingen, die es umgeben und afficiren. Dieses Lebensstadium, auf welches Schleiermacher wiederholt zurückgreift, wird von ihm das chaotische oder auch das thierische genannt. Wir können „die ersten Anfänge des Bewußtseins nur als etwas chaotisches ansehen, wo Einheit und Vielheit unbestimmt in einander liegen.“ Auf dieser Stufe, welche zugleich die Grenze des thierischen Daseins bezeichnet, ist die „eigentlich persönliche Funktion“, das Bewußtsein, nur latent vorhanden. „Von dem Punkte aus, wo der Mensch der animalischen Stufe am nächsten steht, arbeitet sich das Eigenthümliche erst allmählich aus dem Universellen, aus dem Zustande der relativen Ungeschiedenheit des identischen und eigenthümlichen heraus.“ Wie das geschehe, dürfen wir uns etwa so vorstellen. Wir spüren die Affektionen des Außeruns, und es mögen wohl vorzugsweise die hemmenden und störenden Affektionen sein, welche uns die Ueberzeugung aufnöthigen, daß außer uns noch „anderes“, fremdes Sein existirt. Wir reagiren unwillkürlich auf diese Affektionen und kom-

men vielleicht vorzüglich durch die erfolgreichen Reactionen zur Klarheit darüber, daß wir selbst ein „eigenes", besonderes Dasein bilden. Damit hat aber die Sonderung des Chaos begonnen. Wir haben das Ich und das Nichtich gefunden, die Welt zerlegt sich vor uns in eine Vielheit einzelner besonderer Existenzen, mit welchen wir im Streite oder im Frieden leben können. Und der eigenthümliche Vorgang, in dem wir diese Entdeckung machen, ist eben das Denken oder das Bewußtsein, das im Entgegen- und Gleichsetzen der Dinge sein eigenartiges Spiel treibt. Mit diesem aus „Reiz und Willkür" entstandenen Bewußtsein ist uns also ein Dreifaches gewiß geworden: 1) wir sind ein eigenes Dasein, 2) es existirt außer uns eigenes Dasein, 3) wir sind solange mit allen Daseienden unmittelbar eins, bis „das Denken" erwacht und uns aus dieser chaotischen Einheit heraushebt.[1])

Der räthselhafte Act des Bewußtseins ist damit freilich nicht erklärt. Soviel ist aber klar, daß er mit derselben Nothwendigkeit den Gegensatz von Ich und Nichtich producirt mit der sich das Bewußtsein eben in der Reibung des eigenen und des anderen Seins entzündet. Nun bewegt sich freilich das gesammte Weltleben in diesem Sonderungsprocesse. Allein es ist das Charakteristische des Menschen, daß er ihn denkt und durch das Denken einen selbstthätigen Antheil an ihm nimmt. Das menschliche Ich haben wir also noch weiter auf sein besonderes Wesen anzusehen. Derselbe Denkact, der uns dem dunkelen Mutterschoße des allgemeinen Seins entwindet und als ein besonderes Dasein hinstellt, vollzieht zugleich an unserem eigenen Dasein eine Scheidung. Wir finden eine der Außenwelt vorzugsweise zugekehrte Seite an uns, die uns auch jetzt noch mit ihr verbindet, ein „Geöffnetsein" für ihre Affektionen; das ist unser Leib, die Sinnlichkeit oder, wie Schleiermacher zu benennen liebt, die Organisation; und wir

---

[1]) Psychol. S. 14—17. 126 f. 133 ff. Ethik (T.) S. 48 f. 88—91. — Man übersehe nicht, daß unter dem „Eigenthümlichen" hier das Charakteristische der menschlichen Gattung, unter dem „Universellen" oder „Identischen" dagegen das dem gesammten Weltleben Gemeinsame verstanden wird.

behaupten uns in unserer dem Nichtich gegenüber gewonnenen Unabhängigkeit und Selbständigkeit vermöge der unser Inneres constituirenden Seele oder des Geistes oder, wie Schleiermacher vorzieht, des Intellekts. „Vor dem Ichsagen keine Unterscheidung von Leib und Seele." Aber mit demselben ist sie so unvermeidlich verbunden, als unsere Selbständigkeit uns nicht des Zusammenhangs mit „dem Anderen" und dieser uns jener nicht beraubt. Denn die Fähigkeit Eindrücke von außen aufzunehmen, ist in unserer Sinnlichkeit, die Fähigkeit selbstthätig auf die Außenwelt zu wirken in unserem Intellekte begründet. Verbürgt also die erstere unseren fortdauernden Lebenszusammenhang mit der Welt, so der letztere die Selbständigkeit unseres eigenthümlichen menschlichen Daseins. In dieser Beziehung wird der Leib geradezu „ein Theil des Außeruns" genannt, und die Ethik erklärt „das Leibhaben" als das ursprüngliche „Besitzergreifen" des Geistes.[1])

Sowie nun unsere Einheit mit der Welt nicht aufgehoben wird, wo wir ihr in dem Gegensatze des Ich und Nichtich gegenübertreten, so wird auch unsere persönliche Lebenseinheit nicht alterirt durch den Gegensatz von Leib und Seele, in dem sie uns beständig erscheint. In dem unmittelbaren Leben bleiben alle Gegensätze, die das Denken aus ihm entwickelt, gebunden, so auch dieser. Das Ich ist sowohl Leib wie Seele, das eine so gut wie das andere. Das Zusammensein beider constituirt eben das Ich. „Von der Seele kann nichts ausgesagt werden, was sich nicht auf ihr Zusammensein mit dem Leibe bezieht", und umgekehrt. So wenig es ein Ich gibt ohne Nichtich, so wenig eine Seele ohne Leib, und so wenig von einem Nichtich die Rede sein kann, wo das Ichbewußtsein fehlt, so wenig können wir den Leib denken ohne Seele. Die Einheit des Lebens kann uns weder im Gegensatze zur Welt, noch auch in der Doppelseitigkeit unseres eigenen Daseins zweifelhaft werden.

Dieser principielle Gegensatz gegen jeden anthropologischen Dualismus ist sehr bemerkenswerth und für das ganze System von

---

[1]) Psychol. S. 67 f. 407 f. 415 f. — Vgl. auch Monologen S. 12: wo die Natur als der „große gemeinschaftliche Leib der Menschheit"

entscheidender Bedeutung. Wenn Schleiermacher die Stellung des Ich zum Nichtich in einer doppelten Reihe von Thätigkeiten, den receptiven und spontanen, erläutert, so darf nicht übersehen werden, daß er das ganze Ich mit Leib und Seele als Subject aller Thätigkeit, der sinnlichen, wie geistigen, der activen wie receptiven denkt, und daß diese vielfach incongruenten Benennungen sich lediglich nach dem Gesichtspunkte des Ueberwiegens des einen oder anderen Moments bemessen. Bei der receptiven und spontanen Thätigkeit tritt jedesmal das ganze Ich mit Intellekt und Organisation in Action, nur daß bei der ersteren die letzte, bei der zweiten der erstere dominirt. Rein geistige oder rein physische Thätigkeit gibt es so wenig als es „reinen Geist" und „reinen Körper" gibt.[1])

Wenn ferner behauptet wird, daß das gesammte Leben des Menschen unter dem Gegensatze des Individuellen und Universellen verlaufe, so erhellt bereits aus dem Voranstehenden, daß auch dieser Gegensatz nicht absolut gemeint sein kann. Weder die Selbständigkeit des Ich noch sein Verwachsensein mit der Welt darf absolut verstanden werden; demgemäß wird auch das Leben immer entweder einen vorwiegend individuellen oder einen vorwiegend universellen Charakter an sich tragen. Das Gleiche gilt von einem vierten Gegensatze, welcher mit dem fundamentalen von Ich und Nichtich gegeben ist und in dem sich die relative Selbständigkeit des Ich in eigenthümlicher Weise erprobt. Das Bewußtsein spaltet sich nämlich in der Wechselwirkung mit der Welt noch weiter in der Weise, daß es je nach der Stärke des äußeren Reizes oder inneren Impulses das Einemal mehr unser Befinden, das Andremal mehr die Beschaffenheit der afficirenden Objecte markirt. Das ist die

---

[1]) Psychol. S. 7 f. 31—33. 55. 60 f. 409. 415, 9. Vgl. auch Dialektik S. 245 f. Ethik (T.) S. 12, 38. – Hieher gehört auch die Erklärung in der christlichen Sitte S. 443: daß „in jeder Thätigkeit des Geistes immer schon der unmittelbare Organismus des Menschen mit etwas der äußeren Natur angehörigem identisch geworden" sein müsse. Aus der Einheit von Leib und Seele wird denn in der That auch die Einheit von Natur und Geist (wie sie sich in der menschlichen Gattung und ihrem Verhältniß zu der äußeren Natur darstellt) gefolgert.

Differenz des objectiven und subjectiven Bewußtseins. Aber auch dieser Gegensatz hebt die Einheit des Selbstbewußtseins nicht auf. Das objective Bewußtsein vergegenwärtigt uns die Außenwelt doch immer nur in unserer Auffassung und das subjective läßt uns in unseren Empfindungen immer zugleich die Einwirkungen der Außenwelt spüren.[1])

Diese starke Empfindung für die Einheit des unmittelbaren Lebens, diese charakteristische Richtung auf die Anschauung des Ganzen, welche bereits in den Reden hervortreten, begegnen uns also auch hier wieder, wo Schleiermacher bei der Analyse des Bewußtseins es nach allen Seiten ablehnt einen absoluten Gegensatz zu statuiren. Für das Verständniß seiner gesammten Wissenschaft ist die Verfolgung dieses Grundzuges, mit dem sich Schleiermacher im bestimmtesten Gegensatze zu dem Kantischen Dualismus weiß, geradezu maßgebend.

2. Die Funktionen und Entwickelungsstufen des Bewußtseins.

Indem ich nunmehr zur Darstellung der verschiedenen Funktionen und Entwickelungsstufen des Bewußtseins übergehe, betone ich, daß auch die Trennung der Entwickelungsstufen nur relativen Werth haben soll. Denn eine jede höhere baut sich nicht nur auf einer niederen auf, sondern eignet sich dieselbe auch im Fortschreiten ihren wesentlichen Bestandtheilen nach für immer an. So bleibt das receptive Wahrnehmen Bedingung und Grundlage des spontanen wissenschaftlichen Erkennens, und so haben wir z. B. das Gattungsbewußtsein immer nur zugleich mit dem persönlichen. Und wenn wir im Nachfolgenden in erster Linie die Entwickelung des objektiven Bewußtseins darstellen und darnach erst das subjektive, so ist bereits der Meinung, als solle damit ein Alterniren in der Zeit bezeichnet werden, begegnet worden.[2]) Die Einheit und Selbständigkeit des bewußten Lebens vorausgesetzt, ergeben sich also alle Differenzen und Stufen in seiner Entwickelung aus

[1]) Psychol. S. 63 ff.

[2]) Zu allem Nachfolgenden vgl. meine Abhandlung über Schleiermachers Religionsbegriff. Jahrb. f. deutsche Theol. XVI, 4, S. 83 ff.

dem Ueberwiegen entweder des organischen oder des intellektuellen Faktors, welches, wie wohl zu beachten, hinwieder bedingt ist durch die jeweilige überwiegend passive oder aktive Stellung des Ich zum Nichtich. Vom Unbewußten zum Bewußten, vom Receptiven zum Spontanen, vom Individuellen zum Universellen, vom Gegensätzlichen zur allgemeinen und absoluten Einheit — das ist in großen Zügen der Weg, welchen der Lebensproceß nimmt, oder doch bei normaler Entwickelung nehmen soll.

Auf der Entwickelungsstufe, welche aus dem oben geschilderten chaotischen Zustande zuerst in klareren Umrissen sich heraushebt, verhält sich der Mensch vorwiegend receptiv. Die vielgestaltige Außenwelt wirft ihre Bilder in den Spiegel seiner Sinnlichkeit, und der erwachende Intellekt beschränkt sich darauf, diese verworrenen Objectsbilder zu sammeln, zu ordnen und zu gruppiren. Wir haben daher zunächst die sog. aufnehmenden Thätigkeiten des Bewußtseins in's Auge zu fassen. Ganz correkt müssen wir freilich überwiegend aufnehmende Thätigkeiten sagen. Denn das active geistige Moment des Bewußtseins macht sich bereits auf dieser Stufe sehr bemerkbar. Hiernach bemißt sich denn auch Schleiermachers Eintheilung dieser Thätigkeiten, bei welchen ja immer das ganze Ich mit Leib und Seele in Betracht kommt, in (überwiegend) physische oder Sinnesthätigkeiten und (überwiegend) geistige oder Denkthätigkeiten.

Wir betrachten zuerst die Sinnesthätigkeiten, welche je nach dem Vorherrschen des spontanen oder receptiven Verhaltens des Ich gegenüber den Affektionen der Außenwelt sich sowohl zu Wahrnehmungen gestalten, wie zu Empfindungen.

Wie bemerkt, beruhen alle aufnehmenden Thätigkeiten auf dem Uebergewicht, welches die Außenwelt auf dieser frühesten Entwickelungsstufe über das Ich behauptet. Nur unter dieser allgemeinen Einschränkung darf demnach hier von einer gewissen Activität des letzteren gesprochen werden. Diesem Grundverhältnisse entspricht es denn auch, daß die organische Funktion die Stufe beherrscht. Die intellektuelle kommt nur insofern in Betracht, als ohne diese die Einheit des Geistes bethätigende Funktion den verschiedenartigen Sinnesaffektionen ihr Sammel- und Einigungspunkt fehlen würde.

Indessen da sich Schleiermacher vorbehalten hat, daß sich auch in der organischen Funktion das ganze Ich nur mit dem Uebergewicht seiner physischen Seite bethätige, so erklärt es sich, daß auf jene hier zunächst eine specielle Rücksicht nicht genommen wird.

Es fragt sich wie uns eine Affektion der Außenwelt zur Wahrnehmung werde und zur Empfindung. Der „Anfangspunkt" ist jedenfalls als Indifferenz beider vorzustellen. Das entspricht der unabweisbaren allgemeinen Voraussetzung, daß dem Erwachen jedes besonderen Bewußtseins und seiner immanenten Gegensätze *immer eine momentane Verschmelzung von Sinn und Gegenstand, von Sein und Bewußtsein vorangehe*. Aus dieser entwickelt sich dann, wie schon die Reden ausführen, stets beides zugleich: Anschauung und Gefühl oder, wie es hier heißt, Wahrnehmung und Empfindung. Während nun die letztere lediglich den immanenten Zustand des Ich zum Ausdruck bringt, schließt die erstere „die Beziehung der Eindrücke auf das Außeruns" in sich ein. Es sind die fünf speciellen Sinne, vermittelst welcher die einzelnen Affektionen als einzelne Wahrnehmungen recipirt werden, und einem „allgemeinen Hautsinn" wird es vorbehalten unseren Gesammtzustand in einer Abfolge von Lust- und Unlustempfindungen zu markiren. Es gestaltet sich aber jede Affektion sowohl zur Wahrnehmung, wie zur Empfindung. Ob nun die eine oder andere Form des Bewußtseins momentan in den Vordergrund tritt, ob wir eine Affektion mehr auf das Außeruns oder das Inuns beziehen, das mag sich sowohl nach der Stärke und Beschaffenheit des äußeren Reizes, wie nach dem Grade der Reaktionsfähigkeit des reflectirenden Subjekts bemessen.

Mit diesem Processe beginnt nun zugleich die Scheidung des objektiven und subjectiven Bewußtseins. Die Empfindungen sind subjectives Bewußtsein und drücken aus, wie *wir* uns in der Wechselwirkung mit der Welt befinden; die Wahrnehmungen sind objectives Bewußtsein und drücken aus, wie sich das *äußere Sein* in uns abspiegelt.

Indessen tritt der primitive Charakter dieser Stufe auch darin hervor, daß beide Seiten des Bewußtseins noch nicht klar geschieden sind, beziehungsweise daß der Gegensatz von Ich und Nichtich noch

verwischt ist. Ferner sind es immer nur „einzelne" Wahrnehmungen und Empfindungen, welche der einzelne Mensch als solcher vollzieht; „der Sinn für die Totalität" ist nicht entwickelt, und das Individuum erscheint mehr als Sammel- wie als Einigungspunkt seiner Erlebnisse.[1])

Sobald aber das intellektuelle Moment in der organischen Funktion dem sinnlichen den Rang abgelaufen hat, erreichen wir eine höhere Entwickelungsstufe, welche sich in dem dominirenden Hervortreten der (aufnehmenden) Denkthätigkeiten charakterisirt. Auch hier behält also das äußere Sein das Uebergewicht über das innere. Aber das Bewußtsein kommt nun im Benennen, Lokalisiren und Combiniren der Objectsbilder, welche ihm das Wahrnehmen zuführt, zur Einsicht in seine specifische Art, seine Verschiedenheit und Unabhängigkeit gegenüber der es beeinflußenden Außenwelt. Darin besteht der eigentliche Fortschritt.

Die Differenz des vorwiegend receptiven und spontanen Verhaltens des Ich, welche sich der allgemeinen Kategorie der aufnehmenden Thätigkeiten unterordnet, tritt uns hier in der Aneignung und dem selbstthätigen Gebrauche des (gemeinschaftlichen) Sprechens und Denkens entgegen. Den Anfangspunkt jeder Lebensbewegung soll wieder die Indifferenz von innerem Impulse und äußerem Reize bilden. Mit der Aneignung der Sprache als der organischen Seite des Denkens wird der erste Schritt nach vorwärts gethan. Die Mannichfaltigkeit der sinnlichen Bilder, welche wir von der ersten Stufe übernehmen, wird durch das Bezeichnen und Benennen geordnet. Mit dem Gebrauche einer gemeinschaftlichen Sprache ergibt sich aber zugleich das Bedürfniß nach Verständigung durch Mittheilung. Das ist es zunächst wodurch die vorige Stufe auf der Seite des objectiven Bewußtseins überschritten wird.[2])

Fragen wir genauer, was unter dem receptiven Denken, von dem diese Entwickelungsstufe beherrscht ist, verstanden werden soll, so antwortet Schleiermacher: das Denken ist nichts anderes als eine beständige Wiederholung „des Faktums des Bewußtseins", vermöge

---

[1]) Psychol. S. 70—95.

[2]) Psychol. S. 105. 109. 133. 137.

dessen wir uns als bestimmtes einzelnes Sein anderem bestimmten einzelnen Sein entgegen- oder gleichsetzen. Also im Setzen, Bezeichnen, Verbinden, Entgegensetzen der Einzeldinge besteht der Denkproceß. Von der „Selbstaufnahme" anhebend, verknüpft das Denken „durch die innere Einheit die äußere Vielheit." Und zwar vermöge seines receptiven Charakters zunächst lediglich in uns. In uns spiegelt sich die Welt der Vielheit ab, in unserer Einheit findet sie ihren Sammel- und Einigungspunkt und damit das ordnende Princip, nachdem wir sie zunächst für uns gestalten. Die Objectsbilder werden Begriffe, die Begriffe werden durch Combination zu Sätzen. Damit übersetzen wir die Dinge gewissermaßen in unsere Sprache, ohne vorerst viel zu fragen, ob sie selbst mit unserer Bezeichnung zufrieden sind. Die Wissenschaft ist also ursprünglich nichts Anderes als Nomenclatur. „Das System der Gattungsbegriffe ist gar nichts anderes als das System der Bilder, und ebenso das System der Veränderungen, wie es durch Zeitwörter ausgedrückt wird; aber die Combinationen, die das Wesen des Satzes ausmachen, sind das, was dem Denken eigenthümlich ist."[1])

Auf dieser Stufe tritt nun auch bereits in dem Gegensatze des denkenden und nichtdenkenden Seins das eigentliche Wesen des Menschen klar und bestimmt hervor. Das Denken, das „Ichsagen" ist das eigentlich Menschliche. Aus der Mannichfaltigkeit des sinnlichen Bewußtseins mit seinem bunten Bilderreichthum läßt sich die ordnende, einheitsetzende Denkthätigkeit nicht erklären. Sie beruht vielmehr darauf, daß wir für uns und im Unterschiede von allen Dingen, welchen diese Fähigkeit abgeht, ein einheitliches selbstbewußtes Leben sind, sie ist „von innen aufnehmend", und nur vermöge dieser unser gesammtes Leben begleitenden „Selbstaufnahme" sind wir im Stande, das von außen Aufgenommene zum wirklichen und bleibenden Besitze unseres eigenen Seins zu machen.[2]). Damit ist aber auch ein Unterschied „der Dignität" im Sein gemacht. Ueber die „todten Einheiten", welche nur Durchgangspunkt für den allgemeinen Lebensproceß sind, erhebt sich die „lebendige Einheit" des Ich,

[1]) Psychol. S. 2. 111. 153. 160. 165.
[2]) Psychol. S. 88. 153—156.

welche einen bewußten und selbstthätigen Antheil an demselben hat. Der den größten Fortschritt unserer Entwickelungsstufe bezeichnende Gegensatz von bewußtem und unbewußtem Sein, von Menschheit und Natur tritt in deutlichen Umrissen hervor. Dieser Fortschritt ist aber dadurch bedingt, daß sich das Individuum vermittelst des in der Sprache ausgetauschten Gedankens als Glied der Menschheit erkennt. Das persönliche oder selbstische Bewußtsein „vollzieht auf dieser Stufe die Identität aller Menschen als Vernunftwesen.“ Am Sprechen und Denken erkennen sich die Menschen. Unser enges individuelles Selbstbewußtsein erweitert sich auf der objectiven Seite zum Gattungsbewußtsein.[1])

Indessen wir denken uns nicht nur als Menschen, wir fühlen uns auch als solche. An den Errungenschaften des Denkens hat das subjective Bewußtsein auch seinen Antheil; und es ist von großer Wichtigkeit sich zu überzeugen, daß das unmittelbare Gefühlsleben sich unter ihrem Einflusse umgestaltet und erweitert.[2])

Auf der frühesten Entwickelungsstufe fühlen wir ausschließlich als Einzelne, als Selbst, als Individuum, und alle einzelnen Affektionen der anderen Dinge treffen lediglich unser Selbst. Nunmehr haben wir uns als Glieder der Menschheit erkannt, und wenn auch unser persönliches Bewußtsein dadurch nicht aufgehoben wird, so beziehen wir doch forthin alle Erlebnisse nicht nur auf uns als Einzelne und Besondere allein, sondern immer zugleich auf uns als Glieder der menschlichen Gesellschaft. „Sobald in den Einzelwesen die Identität der menschlichen Natur anerkannt ist und das Verhältniß unter ihnen auf die Gattung bezogen wird, so entsteht (auf der subjectiven Seite) dasselbe wie auf der Seite des Denkens.“ „Dasselbe ist erreicht, wo der Lebenszustand des Einzelnen nicht bestimmt wird durch sein Verhältniß zu anderem Einzelnen, sondern zu ihm, als derselben Gattung angehörig.“ Denn „jede Erweiterung des Bewußtseins ist Lebenserhöhung.“[3]).

---

[1]) Psychol. S. 44 f. 61 f. 80. 160. 165 f. 191.

[2]) Wodurch also auch die absolute Trennung von reflektirtem und unmittelbarem Bewußtsein und in weiterer Abfolge — von Wissenschaft und Religion verboten wird.

[3]) Psychol. S. 133 f. 182 f.

In dem Gegensatze von Gattungs- und Naturbewußtsein entwickelt sich nun eine doppelte Reihe von Gefühlen: die geselligen und die ästhetischen. Sind die ersteren ausschließlich auf das Verhältniß des Individuums zur Gattung zurückzuführen, so die letzteren hauptsächlich auf dasjenige zur Natur. Da indessen auch die Menschheit ihre Naturseite hat, so werden die ästhetischen Gefühle in dieser Rücksicht auch durch sie hervorgerufen. „Das gesellige Gefühl", erklärt Schleiermacher, „ist nur da in seiner Vollständigkeit, wo der Gegensatz zwischen dem eigenen und fremden Sein aufgehoben ist." Das ist aber nur unter der Bedingung möglich, daß sich das individuelle Bewußtsein des Menschen im Gegensatze zur Natur zum Gattungsbewußtsein erweitert hat. Derselbe Gegensatz erklärt es dann, daß sich neben den geselligen die ästhetischen Gefühle entwickeln. Sind die ersteren durch den Eindruck der specifischen Art und der Ueberlegenheit des Menschen über die Natur bestimmt, so können die letzteren ebensogut durch Menschen wie durch Naturgegenstände hervorgerufen werden. Menschheit und Natur stellen ja die Vereinigung des Geistigen und Physischen dar, die erstere nur mit dem Uebergewicht des Intellektuellen, die letztere des Sinnlichen. Die geselligen oder sittlichen Gefühle vermögen sich nur da zu entwickeln, wo der Sinn für die specifische Art und Dignität der Menschheit erwacht ist. Sie sind nur die verschiedenen Spielarten, in welchen sich das unmittelbare Bewußtsein von dieser Dignität der menschlichen Gattung gegenüber von der Natur bewegt. Dagegen übersieht der ästhetische Sinn diesen Unterschied der Dignität und faßt lediglich das allgemeine Verhältniß des Physischen und Geistigen, sei es in den Gestaltungen der Natur, sei es in denjenigen der Geschichte ins Auge. Es ist die harmonische oder unharmonische Verbindung des Geistigen und Physischen, welche in dem Totaleindrucke von Personen oder Dingen oder Ereignissen den ästhetischen Sinn mit Befriedigung oder mit Abneigung bestimmt. Ueberſieht man nun den Umstand, daß die Vernunft nur im Menschen zum Bewußtsein kommt und faßt alle menschlichen und natürlichen Gestalten allgemeinhin als Darstellung der allgemeinen Verbindung von Intellektuellem und Organischem auf, so erhellt wie die ästhetischen Gefühle — Natur und Menschheit umfassend — einen weiteren

Spielraum haben wie die geselligen oder sittlichen Gefühle, welche nur aus dem Wechselverkehr der Menschen unter einander resultiren. Es leuchtet ein wie über diesem Gedankengange bereits die Natur und Menschheit zusammenfassende Weltidee steht. Indessen wird hier nicht weiter auf sie reflectirt. Im Gegentheil soll sich das Bewußtsein auf dieser Entwickelungsstufe lediglich in dem Gegensatze von Natur nnd Menschheit bewegen und denselben zur vollen Klarheit bringen. Aber gerade die Ausführungen Schleiermachers, welche auf Trennung der sittlichen und ästhetischen Gefühle von einander und von den sinnlichen Empfindungen der früheren Entwickelungsstufe gerichtet sind, lassen an Klarheit und überzeugender Kraft zu wünschen übrig. Weder auf die Frage wodurch sich diese psychischen Gefühle von den vorherrschend physischen Empfindungen psychologisch unterscheiden, noch auf die andere nach dem Werthunterschiede, welcher zwischen den ästhetischen und sittlichen Gefühlen obwaltet, erhalten wir eine genügende Antwort. Denn ob wir die Affektionen der Außenwelt als Individuen oder als Menschen erfahren, scheint für ihren Stoff wie ihre Form ganz gleichgiltig. Wenn aber der Werth der Gefühle und der Fortschritt in der Entwickelung des subjectiven Bewußtseins sich lediglich nach dem quantitativen Maßstabe ihrer Ausdehnbarkeit bemessen soll, so müssen offenbar die ästhetischen Gefühle, welche durch Menschheit und Natur bewirkt werden und uns somit die Einheit der ganzen Welt zu Gemüthe führen, den auf den Kreis der menschlichen Gesellschaft beschränkten sittlichen Gefühlen übergeordnet werden.

Zu den geselligen Gefühlen wird nämlich nur das Mitleid erwähnt, in dem sich eine Erweiterung des Selbstbewußseins zum Gattungsbewußtsein vollziehe „und also eine Erhöhung des Lebensgefühls“. Dagegen werden die ästhetischen Gefühle unter den Kategorien des Schönen und des Erhabenen näher erörtert. Die Voraussetzung der Entwickelung dieser Gefühle ist die Erkenntniß der geistigen plastischen Kraft „als in der Natur wirkend.“ Das bestimmende Object, welches in das unmittelbare Selbstbewußtsein eintritt, ist „die Gestalt in ihrer Bestimmtheit durch das Leben“ (als der unmittelbaren Einheit von Vernunft und Natur). „Je mehr nun ein Bild, eine Gestalt, kurz irgend ein Einzelwesen Symbol

ist für das allgemeine Verhältniß von Vernunft und Sein, desto mehr Wohlgefallen in der Wirkung des Gegenstandes." Der Gesichtskreis dieser Betrachtungen wird indessen in eigenthümlicher Weise durch die Bemerkung überschritten, daß in dem „speculativen Gefühlzustand", nämlich in dem Gefühl des Schönen „die Tendenz auf Erkennenwollen ihre Ruhe finde." Diese Tendenz ist aber, wie uns die nächstfolgende Stufe deutlich machen wird, auf Identität zwischen dem erkennenden Subjecte und dem zu erkennenden Objecte gerichtet. Schön werden wir also Alles das finden, was sich als ein einheitliches Ganzes widerstandslos in die Harmonie unseres ästhetischen Gefühls verliert. Anders das Gefühl des Erhabenen, in dem das religiöse Gefühl latent bereits vorhanden sein soll. Es wird nämlich nicht durch die Harmonie einer abgerundeten, wohlgegliederten Gestalt in uns gewirkt, sondern gerade durch die Unmeßbarkeit und Unerschöpflichkeit sei es eines Naturgegenstandes, sei es eines geschichtlichen Ereignisses.

Der leitende Gedanke aller dieser Ausführungen ist übrigens durchaus klar. Er ist in dem Satze ausgesprochen: „jede Erweiterung des Bewußtseins ist Lebenserhöhung." Wie uns Denken und Sprechen die Einheit des menschlichen Geschlechts zur Anschauung bringen, so erweitert sich unser Selbstbewußtsein in den geselligen Gefühlen zum Gattungsbewußtsein. Diese Erweiterung findet allerdings zunächst eine Schranke an der jenseits der Gattung liegenden Natur. Indessen sind wir vermöge unserer Sinnlichkeit Glieder derselben und fortwährend ihren Affektionen ausgesetzt. Demgemäß bahnt sich in den ästhetischen Anschauungen und Gefühlen eine abermalige Erweiterung des von Menschheit und Natur bestimmten Selbstbewußtseins zum Weltbewußtsein an, in welchem jener universelle Gegensatz wieder zusammengefaßt wird. Es ist aber schon hier deutlich, daß die Tendenz auf Erweiterung des Selbstbewußtseins mit derjenigen auf Herstellung einer universellen Einheit mit allem Daseienden, unter dessen Einfluß wir stehen, zusammenfällt. In dem Maße, in welchem sich unser Bewußtsein ausdehnt oder erweitert, findet eine Erhöhung, ein Fortschritt des Lebens statt. Und in dem Maße, in welchem sich das Bewußtsein über die gesammte Welt ausdehnt und diese in sich aufnimmt, drängt sich ihm auch die

Einheit alles Daseins (Gott) auf, beziehungsweise vollzieht, oder erlebt es dieselbe.[1])

Hier haben wir noch eine Bemerkung Schleiermachers zu erklären, derzufolge die unser Gefühl begleitende Erregung von Lust und Unlust das Verhältniß zwischen dem objectiven und subjectiven Bewußtsein zum Ausdruck bringen soll. Das erstere vergegenwärtigt uns bekanntlich die Beschaffenheit der Objecte, das zweite unseren Zustand, wie er unter der Affektion der Dinge sich gleich bleibt oder verändert. Nun handelt es sich, wie nachgewiesen, bei dem objectiven Denken um Aufnahme der Dinge in unsere Lebenseinheit, von der sie ihre einheitliche Ordnung zu erwarten haben. Gehen nun die Objecte des Bewußtseins widerstandslos in unser subjectives Leben ein, um dieses zu erweitern und zu verallgemeinern, so ist das Lustgefühl allerdings Ausdruck für das bestehende harmonische Verhältniß zwischen den beiden Seiten des Bewußtseins und damit zugleich zwischen uns und der Außenwelt. Sperren sich dagegen die Objecte gegen die Aufnahme in das Bewußtsein, bleiben sie auf Grund ihres differenten Charakters fremd und unverstanden in demselben stehen, so entsteht eine Differenz zwischen dem objectiven und subjectiven Bewußtsein, sofern die erstrebte Harmonie zwischen Object und Subject nicht erreicht wird, und wir finden uns mit Unlust bestimmt. Es ist also die erreichte oder verfehlte Harmonie zwischen uns und der Welt, welche unser Gefühlsleben in den Wechsel von Lust und Unlust hineinzieht. Wie das Leben des Einzelnen in jener unbewußten allgemeinen Einheit der Dinge gründet und aus ihr vermöge des Bewußtseins sich erst loswindet, so bleibt es seiner Abkunft treu, indem es auch auf der Stufe des Bewußtseins über alle Gegensätze hinaus nach Harmonie und Einheit mit dem Weltganzen strebt.[2])

Zwischen den Aeußerungen des von den einzelnen sinnlichen Affektionen beherrschten subjectiven Bewußtseins und dieser Stufe,

---

[1]) Hierzu vgl. Psychol. S. 182—211. 460. 522. 546. Die Unterscheidung der geselligen und ästhetischen Gefühle ist übrigens bereits in den Reden erkennbar. Neuere Ausgaben S. 75—97.

[2]) Psychol. S. 81—97. 113. 182 ff.

auf der sich der Einzelne als Glied der Menschheit der Natur gegenüberstellt und alle einzelnen Affektionen nach Maßgabe dieser Erweiterung des Bewußtseins fühlt, sollen nun alle Lebensäußerungen desselben liegen, außer den religiösen. Diesen letzteren werden wir also auf der subjectiven Seite der demnächst zu betrachtenden höchsten Entwickelungsstufe des Selbstbewußtseins begegnen.[1])

Auf dieser obersten Entwickelungsstufe enthüllt sich erst das eigentliche Wesen des Bewußtseins: die freie, von innen ausgehende Thätigkeit, vermöge welcher wir die innere Lebenseinheit als ordnendes und zwecksetzendes Princip in die gesammte Welt einführen und in uns selbst als unendliche Einheit alles Seins erleben. Freilich bleibt auch jetzt die Thätigkeit des Ich ebenso bedingt durch die Affektionen der Außenwelt wie die unendliche Erweiterung der inneren Lebenseinheit durch die fortwährende Umsetzung des Selbstbewußtseins in Gattungs- und Naturbewußtsein oder mit einem Worte, Weltbewußtsein vermittelt wird. Aber während auf der vorigen Stufe die Initiative gewissermaßen im Außeruns lag, hat sich nunmehr das Ich die Leitung des Weltprocesses als sein ureignes Recht angeeignet. Und das auf Grund seines Wesens, der einheitsetzenden Thätigkeit. Den todten Einheiten tritt es nun als die lebendige Einheit gegenüber, welche selbstthätig in den Weltproceß eingreift, und wenn möglich auch das Todte in Leben verwandelt. Demgemäß ordnen sich jetzt den aufnehmenden die ausströmenden Thätigkeiten über.[2])

Freilich dürfen wir auch hier nur von vorwiegend ausströmenden Thätigkeiten sprechen. Denn es soll nicht geleugnet werden, daß wir uns auch auf dieser höchsten Entwickelungsstufe noch aufnehmend verhalten. Dagegen wird allerdings behauptet, daß die Ordnung unserer Beziehungen zur Außenwelt nun gewissermaßen in unsere Hand übergegangen ist. Indessen darf auch die Activität des Ich nicht ohne Receptivität gedacht werden; eine Verwahrung, der Schleiermacher dadurch weiteren Ausdruck gibt, daß er unter dem generellen Charakter der ausströmenden Thätigkeit als Species das

[1]) Psychol. S. 195.
[2]) Psychol. S. 61 f. 80. 216 f.

abbildliche und das vorbildliche Denken auf der objectiven Seite des Bewußtseins unterscheidet.

Das abbildliche (oder wissenschaftliche) Denken erscheint freilich in seinen Anfängen schon auf der vorigen Stufe und paßt jedenfalls der Bezeichnung nach schlecht genug unter die obige Kategorie. Doch ergibt sich ein Fortschritt über das überwiegend receptive Denken mit der Erwägung, daß die organische Funktion nunmehr durch die intellektuelle, die eigenste Initiative des Ich repräsentirende Funktion geleitet wird. Handelte es sich nämlich dort einfach nur um die Sammlung der in Begriffe und Sätze übertragenen Objectsbilder, so im abbildlichen Denken um „ein direktes Losgehen auf die Dinge". Während der Gegensatz von Begriff und Gegenstand, von Denken und Sein für das gemeine Denken unüberwindlich ist, wird das wissenschaftliche Denken von der Tendenz beherrscht eine Einheit von Object und Subject im Wissen herzustellen. Es ist eben „Wissenwollen" und erreicht seinen Zweck nur in der Behauptung der Identität der Denk- und Seinsformen. Diese Tendenz, mit welcher die Richtung auf allgemeine Uebereinstimmung der Wissenden verbunden ist, erklärt sich aber nur aus dem eigensten, Sein und Bewußtsein zur unmittelbaren Lebenseinheit verbindenden Wesen des Ich. Ist nun das wissenschaftliche Denken in diesem Sinne vorwiegend „ausströmend", obwohl es durch die Sinnlichkeit vermittelt wird, welche die Affektionen der Außenwelt recipirt, so stellt es im Vergleich mit dem vorbildlichen Zweckdenken, dem wirksamen Denken oder Handeln doch nur die receptive Seite der ausströmenden Thätigkeiten dar. Denn auch bei ihm ist die Aufnahme der zu erkennenden Objecte Bedingung ihrer vollständigen Erkenntniß; dagegen handelt es sich bei dem wirksamen Denken um bestimmte Veränderungen, welche dasselbe durch Realisirung seiner Zweckbegriffe im äußeren Sein vornimmt.

Das wissenschaftliche Denken beherrscht demnach der universelle Zweck die Identität des gesammten Vernunftinhalts mit der Totalität alles Daseins zu bewähren. In dieser Rücksicht lehrt Schleiermacher: „das gewußte Wollen", welches sich aus der „inneren Lebendigkeit", d. h. der Fähigkeit des Ich Zweckursache zu werden, entwickele, sei ein „Sichheften-an-einen-Gegenstand." Im Wis-

sen und Handeln ist nun freilich das Denken in gleicher Weise, aber im letzteren erprobt sich doch seine causale Aktivität am stärksten. Das Denken auf seiner höchsten Entwickelungsstufe ist immer beides, sowohl „Wissenschaft-werden-wollen", wie „künstlerisch-produciren-wollen." Beide Richtungen ergänzen sich, „die eine, welche rein objectiv auf das Verhältniß der Intelligenz zu dem Sein an sich gerichtet ist, die andere, in welcher sich die Intelligenz als Einzelwesen auf eine eigenthümliche Weise produktiv manifestirt."[1]) Andernorts unterscheidet die Psychologie drei Formen der Spontaneität: 1) den Selbsterhaltungstrieb oder das Seinwollen, 2) das Besitzergreifen, 3) die Selbstmanifestation. Da nun das Besitzergreifen der äußeren Natur immer nur Mittel zum Zweck sei, so bleiben eigentlich nur die beiden Funktionen: das Erkennen und die Kunstthätigkeit. Die Vollendung aller Activität aber wäre „das vollständige Sein und Wirkenwollen des Geistes" auf Grund „vollständiger Selbstmanifestation und vollständigen Gebildetseins der Welt für die Vernunft."[2])

Mit diesen aphoristischen Erklärungen Schleiermachers scheint es nun im Widerspruche zu stehen, wenn er aus dem Gegensatze des Individuellen und Universellen, in welchem sich das Bewußtsein auch auf dieser Stufe bewegt, zwei andere Reihen differenter Thätigkeit ableitet: das darstellende und das wirksame Handeln. In dem ersteren soll sich nämlich vorwiegend die Individualität als solche zum Ausdruck bringen, in dem anderen die Individualität, wie sie bestimmt ist durch die Gemeinschaft. Indessen löst sich dieser Widerspruch, wenn man bedenkt, daß Schleiermacher das wissenschaftliche Denken gelegentlich nach Analogie der künstlerischen Selbstmanifestation versteht, wie es in der Dialektik geschieht, wo die Philosophie als Kunstlehre bezeichnet wird, oder in der Ethik, wo das wissenschaftliche Denken auf die ethische Produktivität zurückgeführt wird. Immerhin ruft das Schwanken zwischen diesen verschiedenen Bezeichnungen den Eindruck des Unfertigen hervor, wie denn auch die ganze Psychologie Schleiermachers nur in ihren Grundzügen ein klares und einheitliches Ganze darstellt.[3])

---

[1]) Psychol. S. 159. 168. 218—220.

[2]) S. 229. 243. 263.

[3]) Daß Schleiermacher, wie aus seinem architektonischen Verfahren

Es ist zu beachten, daß wir die beschriebenen Thätigkeiten überall nur „unter der Form der Anerkennung der Identität des Lebens" vollziehen. Insbesondere erklären sich alle Differenzen in der Wissenschaft daraus, daß die Allen gemeinsame Vernunft noch nicht zur vollen Herrschaft gekommen ist. Es ist daher sittliches Postulat für den ganzen Umfang des vorbildlichen und abbildlichen Denkens, daß die individuellen Gegensätze als solche durch das Gattungsbewußtsein ausgeglichen und daß auch der universelle Gegensatz zwischen diesem und dem Naturbewußtsein nicht zu einem absoluten gesteigert werde. Bürgt doch die Einheit des Ich in der Doppelseitigkeit der organischen und intellektuellen Funktion dafür, daß diese im Verlauf der Entwickelung des Bewußtseins zum Weltgegensatze von Vernunft und Natur erweiterte Differenz auch durch eine allgemeine Einheit des Daseins zusammengehalten werde! Demgemäß muß der wissenschaftliche wie sittliche Proceß von dem Glauben an die Einheit alles Daseins getragen sein, wenn anders die Grundtendenz des Bewußtseins auf Herstellung einer allgemeinen Weltharmonie zum Ziele kommen soll.[1])

Indessen bleibt diese Tendenz auf Seiten des objectiven Bewußtseins ohne völlige Befriedigung. Wissenschaft und künstlerisches Handeln, wie immer auf der Voraussetzung der Einheit alles Lebens beruhend, bewegen sich doch thatsächlich in dem für sie unüberwindlichen Gegensatze von Vernunft und Natur. Dagegen soll diese Richtung auf der subjectiven Seite des Bewußtseins ihr Ziel erreichen, womit der stehen gebliebene Mangel auf der objectiven Seite ergänzt würde. Im unmittelbaren Bewußtsein auf seiner höchsten Entwickelungsstufe vollzieht sich nämlich, nur in unendlich erweiterter Gestalt und geläutert durch den beschriebenen Entwicke-

---

erhellt, auch in der Wissenschaft einen Kunstzweck verfolgte, scheint eine Bemerkung, welche Rudolph Haym bei Gelegenheit der Besprechung des Dilthey'schen Werkes in den preuß. Jahrbüchern gemacht hat, zu rechtfertigen. H. gibt nämlich dort der Meinung Ausdruck, daß Schl. überhaupt mehr ein künstlerischer wie ein wissenschaftlicher Charakter war, eine Meinung, welcher H. andernorts nicht treugeblieben ist. Vgl. die romantische Schule, S. 391 ff.

[1]) Psychol. S. 227–236. 243. 263 f.

lungsproceß, jene völlige oder absolute Einheit von Sein und Bewußtsein, von Object und Subject, von Vernunft und Natur, der wir in chaotischer und bewußtloser Form am Anfange der Entwickelung begegnet sind. Dem zum Weltbewußtsein erweiterten Selbstbewußtsein wird es vorbehalten jene unendliche Einheit alles Daseins, welche wir weder im Gedanken noch im Handeln erreichen, im unmittelbaren bewußten Gefühle zu erleben. Diese höchste Entwickelungsstufe des subjectiven Bewußtseins nennt Schleiermacher die *religiöse*. Wir werden sie später eingehend darzustellen haben. Hier galt es nur ihre genetische Entwickelung im Zusammenhange des geistigen Lebens psychologisch nachzuweisen. Zu ihrer vorläufigen Charakterisirung gebe ich daher nur eine an Klarheit nichts zu wünschen übrig lassende Erklärung der Psychologie: „in dem religiösen Gefühl ist ein Zusammenfassen des Naturgefühls und des geselligen Gefühls, aus denen es sich entwickelt, und wenn wir die natürliche Richtung, die darin liegt, bezeichnen sollen, so ist es die auf Aufhebung des Gegensatzes zwischen dem Sein, wie es zugleich Bewußtsein ist und dem Sein, wie es im Bewußtsein gegeben ist, aber eine Aufhebung rein auf der subjectiven Seite des Bewußtseins.“ [1])

Bevor ich nun zur Erörterung der psychologischen Grundbegriffe übergehe, fasse ich den für das Verständniß des ganzen Systems entscheidenden Ertrag der *psychologischen Analyse und Entwickelung des Bewußtseins* kurz zusammen.

1. *Stadium*: Das in dem Wechsel von Affektion und Reaktion zu sich selbst kommende Bewußtsein entreißt uns der unbewußten Verflechtung in die für uns noch chaotische und unterschiedlose allgemeine Einheit des Daseins und stellt uns als besonderes einzelnes Dasein anderem besonderen einzelnen Dasein gegenüber. In der Wechselwirkung mit der Außenwelt ausschließlich receptiv, gewinnen wir nur eine unbestimmte Anschauung von Objecten und ein unbestimmtes Gefühl von unserer individuellen Selbständigkeit.

2. *Stadium*: Mit der gesteigerten Thätigkeit des Bewußtseins wie sie im Sprechen und Denken hervortritt, scheiden wir an

[1]) Psychol. S. 212. Vgl. ferner ebendaselbst S. 170. 180 f.

uns selbst die organische und intellektuelle Seite und außer uns das nichtdenkende Sein von dem Denkenden. Im Gegensatze zur Natur erweitert sich unser persönliches Bewußtsein zum Gattungsbewußtsein, welches übrigens in den ästhetischen Gefühlen auch die relative Einheit mit der Natur behauptet.

3. Stadium: Der menschliche Geist erkennt sich als das thätige, einheitsetzende, ordnende Princip in der Welt. Indem er aus eigener Initiative auf die Natur seine Thätigkeit richtet, um sie zu erkennen und sich in ihr darzustellen, bewährt er die überall vorausgesetzte universelle Einheit von Vernunft und Natur. Dabei kommt das Individuum immer vorwiegend als Repräsentant der Gattung und diese als Trägerin der aktiven in ihr zum Bewußtsein gekommenen Vernunft in Betracht. Während nun aber das objective Denken in seinen beiden Formen, als abbildliches und vorbildliches sich in dem für es unüberwindlichen Gegensatze zur Natur bewegt, findet seine Tendenz auf Herstellung einer allgemeinen Vernunft und Natur verschmelzenden Welteinheit auf der subjectiven Seite ihre Befriedigung, indem das zum Weltbewußtsein erweiterte persönliche Bewußtsein deren unendliche Einheit nun ebenso lebendig und gewiß fühlt, wie es früher der begrenzten Einheit von Leib und Seele in sich unmittelbar gewiß wurde.

Erinnern wir uns endlich, daß dem geschilderten psychischen Processe das chaotische Durcheinander und Ineinander von Einzelnem und Allgemeinem, von Sein und Bewußtsein als Ausgangspunkt vorangestellt wurde, so ergibt sich als zweifelloses Resultat desselben auf der objectiven Seite die Klarstellung und Verallgemeinerung des individuellen Gegensatzes von Leib und Seele in dem kosmischen von Vernunft und Natur, auf der subjec iven die davon abhängige Erweiterung der persönlichen Lebenseinheit zu dem unmittelbaren Bewußtsein einer allgemeinen und absoluten Einheit alles Seins, ein psychischer Vorgang der übrigens unsere Individualität und Persönlichkeit nicht aufheben soll.[1])

[1]) Eine den Gegensatz von Vernunft und Natur verworren in sich tragende mystische „Affektion durch das Ganze", welche im Unterschiede von den einzelnen sinnlichen Affektionen vermittelst des sog. „allgemeinen Hautsinns" erfolgen soll, erkennt übrigens Schleiermacher schon auf der frühesten

3. Die Funktionen des Bewußtseins in ihrer Beziehung zum Ich und Nichtich.

Der gegebene Ueberblick über die Entwickelung des Bewußtseins wird uns die Erklärung seiner besonderen Funktionen in ihrem Verhältniß zum Ich und Nichtich erleichtern.

Wie das individuelle Leben entstehe, darüber hatte die Psychologie keine Auskunft. Dagegen war es ihre zweifellos richtige Meinung, daß es nur im Gegensatze zur Außenwelt zum Bewußtsein komme. Der Verlauf seiner Entwickelung hat sodann ergeben, daß das Individuum mit der einen Seite der Außenwelt, mit der anderen einer es selbst überragenden Innenwelt angehöre. Dieser Umstand findet seinen Ausdruck in dem Gegensatze der organischen und intellektuellen Funktion. Da ferner alle Thätigkeit in der Form der Wechselwirknng verläuft, so trägt dieselbe immer einen zwiefachen Charakter an sich: entweder den der Spontaneität oder den der Receptivität. Es ist nun richtig, daß dieser Doppelgegensatz immer ineinandergreift und nicht absolut zu trennen ist, aber man geht zu weit, wenn man den ersten mit Sigwart auf den zweiten reducirt. Vielmehr haben wir uns überzeugt, wie bei dem activen oder passiven Verhalten des Ich jedesmal seine beiden Funktionen, die organische und intellektuelle nur in verschiedenem Maße betheiligt sind. Herrscht bei dem receptiven Verhalten des Ich die organische Funktion vor, so bei dem spontanen die intellektuelle. Aber diese Funktionen und Verhaltungsweisen fallen nicht schlechthin zusammen. Der Gegensatz des Receptiven und Spontanen ist nämlich ebenso Voraussetzung der Scheidung einer intellektuellen nnd organischen Funktion, wie der von Ich und Nichtich Voraussetzung der Scheidung von Leib und Seele am Ich selbst ist. Der letztere Gegensatz bemißt sich also zunächst nach dem unser Ich constituirenden Gegensatze von Leib und Seele und erst in zweiter Linie nach unserem Verhalten gegenüber der

---

Entwickelungsstufe als das „eigentlich Menschliche". Psychol. S. 89. — Vgl. auch christl. Glaube § 5, 1.

Außenwelt. Denn er findet seine Einheit in dem Bewußtsein, wie es sich als die Einheit unserer geistig-sinnlichen Existenz darstellt. Organische und intellektuelle Funktion sind beide Denken oder Bewußtsein, das Einemal mit dem Vorwiegen des sinnlichen, das Anderemal des geistigen Faktors, deren Vereinigung unser Ich constituirt. Wie wir nun immer mit unserem ganzen Sein in Aktion treten, so ist auch sowohl bei dem receptiven wie spontanen Verhalten des Ich gegenüber dem Nichtich jedesmal die organische und die intellektuelle Funktion thätig. Obwohl Einheit des Intellektuellen und Organischen, tritt das Ich doch nur in der Weise in Action, daß entweder der eine oder der andere sein Leben mitconstituirende Faktor das Uebergewicht gewinnt, daher der relative Gegensatz der organischen und intellektuellen Funktion. Da nun aber Thätigkeit überhaupt nur in Form der Wechselwirkung denkbar ist, und das Ich sowohl seine Selbständigkeit wie seine Doppelseitigkeit, wie nachgewiesen, nur im Contakte mit der Außenwelt sich erhält, so ist sein Verhalten zugleich dadurch bestimmt, daß die Initiative bald auf seiner, bald auf Seiten der Außenwelt liegt; daher der relative Gegensatz der aufnehmenden und ausströmenden Thätigkeiten. Wie nun in jeder Funktion bis zu einem gewissen Grade auch die andere mitgesetzt ist, weil eben immer das ganze Ich in Thätigkeit tritt, so fehlt den aufnehmenden Thätigkeiten das spontane und den ausströmenden das receptive Moment nicht, ebenso wie der organischen das intellektuelle und der intellektuellen Funktion das organische Moment nicht abgeht. Insofern allerdings fällt dieser Doppelgegensatz zusammen, als die intellektuelle Funktion zugleich vorwiegend in Form der Spontaneität verläuft, während die organische Funktion, welche die Eindrücke der Außenwelt recipirt, obwohl nicht ohne Spontaneität, doch im Vergleiche mit jener vorwiegend in Form der Receptivität verläuft. Indessen braucht nur daran erinnert zu werden, daß Schleiermacher in dem unmittelbaren Erkennen oder Fühlen, welches im Vergleiche zu dem objektiven Denken durchaus receptiven, ja passiven Charakter an sich trägt, doch eine rein geistige und also durch die intellektuelle Funktion vollzogene Thätigkeit erkennt, während auch die organische Funktion in der Reception der Sinneseindrücke durchaus nicht des aktiven

Moments baar ist. Die Unklarheit der Sachlage erklärt sich aber daraus, daß Schleiermacher die Selbständigkeit des Ich nicht ausreichend dadurch gewahrt hat, daß er den Gegensatz von Leib und Seele nach seiner immanenten und naturhaften Wirklichkeit betonte. Denn der Versuch, den er hierzu macht, indem er das Ich als individuelle Einheit von Geistigem und Sinnlichem definirt, scheitert an der vagen Erklärung des Geistigen als „reiner Einheit" und des Physischen als „bloßer Mannichfaltigkeit", welch' letztere sich dann in der Verbindung mit der Einheit des Geistes zu geordneter Vielheit gestalte. In dieser Richtung wird gelehrt, daß in der intellektuellen Funktion in der Form von Einheit und Vielheit dasselbe sei, was in der organischen in der Form unbestimmter Mannichfaltigkeit liege. Sowie aber die Einheit nur in der Vielheit und umgekehrt diese nur in jener existirt, so hat auch die Trennung der organischen und intellektuellen Funktion nur relativen Werth, wie sich im Verlaufe der Bewußtseinsentwickelung bereits ergeben hat.[1])

Jedenfalls will Schleiermacher die beiden Glieder des Doppelgegensatzes auseinanderhalten. Wie der Gegensatz des activen und passiven Verhaltens auf den von Ich und Nichtich zurückgeht, so der von intellektueller und organischer Thätigkeit auf den dem Ich immanenten von Leib und Seele. So wenig es nun „reinen" Leib gibt oder „reine" Seele, sowenig „rein intellekuelle und „rein organische" Thätigkeit; und so wenig es „reines" Ich und „reines" Nichtich gibt, so wenig „blos" receptives oder „blos" spontanes Verhalten des Ich gegenüber dem Nichtich. Vielmehr so wie erst durch die Verbindung des Organischen und Intellek.uellen im Ich wirkliche Thätigkeit entweder mit dem Uebergewicht des einen oder anderen Faktors entsteht, so entsteht erst durch das Verflochtensein des Ich

---

[1]) Psychol. S. 43. — Wenn Vorländer (Schleiermachers Sittenlehre, Marburg 1851, S. 122—126) mit Recht Schleiermacher vorwirft, er sei sowenig über den psychologischen Dualismus von Intellektuellem und Organischem, wie über den metaphysischen von Gott und Welt hinausgekommen, so ist es ebenso richtig, daß er hier wie dort von der Tendenz auf den Monismus beherrscht wird, eine Tendenz, an deren Durchführung ihn übrigens seine kritische Besonnenheit gehindert hat.

in die Totalität aller Dinge und durch die Wechselwirkung derselben wirkliches kosmisches Leben, in dem sich dann der Einzelne entweder vorwiegend receptiv oder vorwiegend activ verhält. Absolute Gegensätze bestehen aber hier so wenig, daß ohne diese in der Einheit des Ich begründete Doppelseitigkeit mit dem Ueberwiegen bald des einen bald des anderen Gliedes überhaupt keine wirkliche Thätigkeit und kein wirkliches Leben denkbar sind.[1])

Im engsten Zusammenhange hiermit steht folgende Erwägung. Es ist, wie bereits angedeutet, nicht genau richtig, wenn man behauptet, Schleiermacher definire den Geist einfach als Thätigkeit. Zur wirklichen Thätigkeit kommt der Geist jedenfalls erst durch die Verbindung mit dem Physischen. Zur „Funktion" wird der Intellekt erst im Kontakte mit der Organisation, ebenso wie das Organische erst durch die Verbindung mit dem Geistigen „funktioniren" kann. Das „Einheit setzende" ist dann allerdings der Geist, dem freilich erst die materielle Mannichfaltigkeit Veranlassung gibt, sich selbst zu realisiren, wodurch sie zugleich selbst auf die Potenz eines thätigen Princips erhoben wird. Erst im Zusammentreffen der äußeren Mannichfaltigkeit mit der inneren Einheit entwickelt sich also die einheitsetzende Thätigkeit, durch die wir die Welt erkennen und ordnen. In dieser Richtung hebt die Psychologie den Begriff des Lebens hervor, das eben in der Verbindung des Geistigen und Physischen besteht und in der Wechselwirkung seiner mannichfachen Bildungen in den einen durch das Uebergewicht des Geistigen bewußtes Leben wird und in den anderen vermöge des Uebergewichtes des Materiellen unbewußtes Leben bleibt. Der Dualismus von Geist d. h. dem aus der Vielheit unerklärlichen Principe der Einheit, und Materie d. h. dem aus der Einheit unerklärlichen Principe der Mannichfaltigkeit wird nach Schleiermacher überwunden durch die Einheit des Lebens oder, wie es in der Dialektik gleichbedeutend heißt, des Seins. Im Leben, im wirklichen Sein sind die beiden dem abstracten Denken unvereinbaren Größen jedenfalls unmittelbar eins. Das menschliche Leben charakterisirt sich

---

[1]) Vgl. z. d. Ganzen bes. Psychol. S. 31—33. 43. 63—65. Dial. S. 73. 74. Ethik (T.) S. 90 f. Glaubensl. I, § 4, 1.

nun dadurch, daß sich jene die gesammte Welt constituirende Verbindung des Geistigen und Materiellen, in der Weise in ihm zeigt, daß der Geist das Uebergewicht hat oder in ihm zum Bewußtsein kommt. Aus dieser Verbindung resultirt also auch nur ein sogen. Vermögen: das Bewußtsein, und nur eine Thätigkeit: das Denken. Schleiermacher lehnt es entschieden ab, von verschiedenen Vermögen oder auch Thätigkeiten des Geistes zu sprechen. Die von ihm überall betonte Einheit des Lebens von dem alle Thätigkeiten ausgehen und das in allen seinen Thätigkeiten ganz ist, verbietet es durchaus unvereinbare Gegensätze ihm immanent zu denken. Nur in der Wechselwirkung mit dem Nichtich nimmt die eine Denkthätigkeit verschiedene Formen an, je nachdem sie sich mehr auf die Innen- oder die Außenwelt bezieht, je nachdem der innere Impuls oder der äußere Reiz den Anstoß zu einer bestimmten Thätigkeit gibt. Es ist also falsch, wenn man Denken, Wollen und Fühlen als drei verschiedene Vermögen oder Thätigkeiten des Ich versteht; alle drei, das Fühlen nicht ausgenommen, sind nur Modifikationen der einen Denkthätigkeit oder des Bewußtseins. Im Contakte mit der Außenwelt erscheint allerdings das Bewußtsein in zwei Hauptrichtungen: als subjectives und als objectives Bewußtsein, oder als Erkennen und als Fühlen. Und diese Modifikationen der einen Denkthätigkeit haben wir nun des Näheren zu betrachten.[1])

Der durch die Stellung des Ich zur Außenwelt bedingte spontane oder receptive Charakter des objectiven Bewußtseins zerlegt dasselbe wieder in zwei Richtungen. Wir unterscheiden das eigentliche Denken oder Erkennen und das Wollen oder Handeln. Beide Formen des Bewußtseins sind als Denken genau dasselbe. Aber in beiden Formen verhält sich das Ich verschieden zu der Außenwelt. Dem Denken als Erkennen geht das Sein voran, dem Denken als Wollen folgt es nach. Das Wissen hat das Sein als

---

[1]) Vgl. Psychol. S. 60 f. Uebrigens bedient sich Schleiermacher trotz der Verwahrungen der Psychologie des Ausdrucks Vermögen im gewöhnlichen Sinne z. B. Dial. S. 147. Es ist aber von Wichtigkeit sich zu überzeugen, daß er wirklich nur ein Vermögen und nur eine Thätigkeit im Grunde kennt: das Bewußtsein oder Denken.

Object, das Wollen hat es als Zweck des Denkens. Im wissenschaftlichen Denken wollen wir die Welt erkennen, im Zweckdenken wollen wir sie umgestalten. Als Erkennen-wollen bildet das Denken eine Seite unserer sittlichen Thätigkeit; das Handeln-wollen aber würde zum blinden Naturtriebe herabsinken, wäre es nicht zugleich „gewußtes Wollen" oder Zweckdenken. Beide Funktionen des Erkenntnißvermögens sind also an sich genau derselbe Prozeß, nämlich Denkthätigkeit, „Wiederholung des ursprünglichen Actes des Bewußtseins", einheitliche Combination und Ordnung der Dinge. Aber in der Wechselwirkung mit dem äußeren Sein verhält sich die „Ichthätigkeit" bald vorwiegend spontan, bald vorwiegend receptiv. Daher die Differenz. „Im Wissen und Wollen ist eine Beziehung zwischen Denken und Sein; im Wissen ist das Sein die active, im Wollen die passive Seite, im Wissen das Denken die passive, das Wollen die active Seite." Wissen und Wollen verhalten sich also zum Denken wie die Species zur Gattung; sie bezeichnen beide ein Causalitätsverhältniß zwischen Ich und Nichtich, nur daß die Initiative das Einemal vorwiegend im Ich liegt, das Andremal im Nichtich.[1]).

In dem Wechsel dieser beiden Formen oder Funktionen des Denkens besteht nun eigentlich das ganze Leben des Ich soweit es in die Erscheinung tritt und in der Wechselwirkung mit der Außenwelt verläuft. Denn das productive „Darstellen des innern Lebens", dem wir demnächst begegnen werden, ist nicht durch einen anderen als den in ihm selbst gelegenen Zweck beherrscht. Dabei muß bemerkt werden, daß bei dem Wissen immer auch auf sein Hervortreten in der Sprache reflectirt wird. Nun ist bereits ausgeführt worden, daß beide Funktionen immer ineinandergreifen. Niemals sind

---

[1]) Psychol. S. 170. 220. Dial. S. 147 ff. 429. 517—519. — Schleiermacher stimmt also mit Spinoza in der Identifikation von Wissen und Wollen überein, unterscheidet sich aber wesentlich von diesem durch die Charakterisirung des Wollens als auf der relativen Selbständigkeit des Ich beruhenden Zweckdenkens. Dies gegen Sigwart a. a. O. S. 838 und Thilo, Wissenschaftlichkeit d. modernen speculat. Theol. S. 61. — Vgl. auch den Gegensatz von bildender und erkennender Funktion in der Ethik (T.) S. 72 ff. und 88 ff.

wir blos Wollen oder blos Wissen. Nur daß bald das mehr receptive Wissen, bald das mehr spontane Wollen in den Vorgrund tritt. Alle bewußte Thätigkeit realisirt sich ja nur in Form der Wechselwirkung mit der Welt. Die vollständigste Receptivität darf daher in dem ganzen Umfange des menschlichen Lebens nie als absolute Passivität und die vollständigste Activität nie in Form der absoluten Freiheit oder Productivität gedacht werden.[1])

Aber in dem Wechsel von Wissen und Wollen geht das Leben nicht auf. Wir sind Subject dieser Funktionen und bleiben uns im Verkehr mit der Außenwelt dessen sehr wohl bewußt, daß wir selbst etwas sind, ein eigenes individuelles Dasein, welches in der Wechselwirkung mit der Welt sowohl gehemmt wie gefördert, sowohl beschränkt wie bereichert und erweitert wird. Das ist also das Selbstbewußtsein, welches ebensowohl objectives wie subjectives, reflectirtes wie unmittelbares sein kann und in den „Ruhepunkten" des thätigen Lebens, in welchen sich der Mensch, wie man sagt, auf sich selbst zu besinnen pflegt, deutlich genug hervortritt, übrigens aber in seinen beiden Formen unser gesammtes Leben als Ausdruck seiner Einheit und Selbständigkeit begleitet.

Indessen ergreift das Bewußtsein unser „Selbst" immer nur wie es in Wechselwirkung mit der Welt steht, da es eben schlechterdings keinen Moment geben kann, in dem wir nur „Ich" wären. Während nun aber das objective Bewußtsein, wo es sich auf unser Ich, unsere innerste Lebenseinheit richtet, immer nur auf eine Abstraction hinausläuft und überdies den Gegensatz von Subject und Object in uns selbst hineinträgt, da wir den Ichgedanken nicht vollziehen können ohne zugleich Subject und Object desselben zu sein, werden wir im subjectiven Selbstbewußtsein, oder im unmittelbaren Denken, oder im Fühlen unserer selbst habhaft, jedoch gleichfalls nur so wie wir uns jeweilig unter den Affektionen der Außenwelt befinden. In dieser Richtung lehrt die Aesthetik (S. 68): „Das Denken des Ich und selbst des bestimmten Ich, wenn ich mich als dieses Einzelwesen denke, bleibt immer dasselbe als der Ausdruck der Beharrlichkeit desselben Lebens in der Verschiedenheit seiner

---

1) Vgl. Schaller, Vorles. üb. Schlr. S. 154 f.

Momente; das unmittelbare Selbstbewußtsein ist die Verschiedenheit der Momente selbst, die einem bewußt sein muß, da ja das ganze Leben nichts ist als ein sich entwickelndes Bewußtsein." Reines Selbstbewußtsein ist also undenkbar, sowohl in der objectiven wie subjectiven Form, denn „es gibt gar nichts was in unserem geistigen Leben vorkommt, wo wir nicht immer zurückgeführt würden auf den Zusammenhang des Geistes in der Erscheinung des einzelnen Lebens mit der materiellen Welt."[1])

Dieses vorausgeschickt, gehen wir nunmehr zur Betrachtung des unmittelbaren Denkens oder Fühlens über.

Das unmittelbare Bewußtsein ist also ebensogut eine Bethätigung des einzigen geistigeu Vermögens, welches Schleiermacher kennt, wie das objective, nur daß es statt auf die Außenwelt auf das Innere des Menschen ausschließlich sich bezieht. Das Gefühl ist Erkennen, es ist so gut wie das eigentliche Denken „Ausdruck der Vernunft in der Natur." Die Ethik bezeichnet das Gefühl einfach als individuelles „Erkennen", und die Glaubenslehre schließt von ihm ausdrücklich alle unbewußten Zustände aus. Es ist absolut falsch, wenn man das Gefühl als eine von dem Denken specifisch verschiedene geistige Bewegung, als ein eigenes Vermögen oder Organ des Geistes bezeichnet hat. Wenigstens entspricht dies nicht dem Sinne Schleiermachers.[2])

Nun unterscheidet sich aber das Fühlen von dem objectiven Denken durch den Charakter der Unmittelbarkeit. Der Gegensatz von Subject und Object, auf dem das letztere beruht, hört im unmittelbaren Erkennen auf. Was wir fühlen, fühlen wir als Beschaffenheit oder Bestandtheil unseres Lebens. Wir fühlen nie das afficirende Object, sondern immer nur uns als von den Objecten afficirt. Das Gefühl ist also unreflectirtes Sich-selbst-haben-und-erfahren; in ihm erkennen wir unser eigenstes innerstes Leben; es ist der unmittelbarste Vollzug der unser Wesen constituirenden Denkthätigkeit. Dieses Erkennen deckt sich mit seinem Objecte und ist

---

[1]) Aesthet. S. 101.

[2]) Ethik (T.) S. 59. 112 ff. Glaubensl. I; 3, 2. Psychol. S. 164. Aesthetik S. 68 ff.

absolut irrthumslos, weil immer nur Ausdruck eines Zustandes. Das Gefühl ist demnach „reines Insichbleiben" des Subjects und im Vergleich mit dem nach Außen gerichteten objectiven Denken „reine Passivität". Es wird nicht in dem Subjecte bewirkt, „es kommt nur in ihm zu Stande".[1])

Soviel zunächst über die Form des Gefühls. Fragen wir nun auch nach seinem Inhalte, nach seiner „Bestimmtheit." Jedenfalls fühlen wir uns selbst; aber wir selbst existiren, wie bemerkt, nur in der Wechselwirkung mit der Außenwelt und unter deren mannichfachen Einflüssen. Ein reines Selbstgefühl gibt es also so wenig wie ein reines Selbstdenken. So wie wir immer irgendwie auch von außen bestimmt sind, so gibt es auch nur bestimmtes Gefühl oder Selbstbewußtsein. Der Wechsel der Affektionen spiegelt sich ab in dem Wechsel unserer Empfindungen. Alles Gefühl ist ja „Resultat der äußeren Einwirkungen auf die Einheit des inneren Princips". Auch im Gefühl haben wir „das Andere", aber freilich nicht „als Anderes", sondern als unseren Zustand, denn „das reinste Gefühl ist das vollkommenste Vergessen des einwirkenden Gegenstandes." Aber die Gegenstände wirken doch auf uns, und daraus allein erklärt es sich, daß wir verschiedene Gefühle haben und daß unsere Gefühlszustände wechseln. Dieser Wechsel und das Verhältniß der Objecte zu unserer Subjectivität drücken sich aber aus in den Lust- und Unlustgefühlen. Je nachdem nämlich ein Gegenstand oder genauer ein Eindruck sich leichter oder schwerer unserem inneren Leben einverleibt, je nachdem die Objecte bei dem Eintreten in unser Selbstbewußtsein unser Leben hemmen oder fördern, erweitern oder beschränken, fühlen wir uns mit Lust oder Unlust bestimmt. Damit läßt sich sehr wohl vereinigen, was

---

1) Psychol. S. 93. 165. 427 f. Eth. (T.) S. 51. Dial. S. 429. Glbnsl. I; 3, 3. — Wenn die Dialektik drei Formen des Denkens unterscheidet, nämlich das Denken mit überwiegender Vernunft- und dasjenige mit überwiegender organischer Thätigkeit und endlich das Denken mit dem Gleichgewicht beider, das Anschauen, so meint sie mit letzterem ebenfalls nur die aktive Seite des unmittelbaren Erkennens oder Fühlens. S. 61 u. 73. — Vgl. S. 38 unten. Daß Jacobis „Vernunftgefühl" auf diese Definition eingewirkt hat, läßt sich schwerlich beweisen.

die Ethik lehrt, daß nämlich jede Gefühlserregung Ausdruck dafür sei, was die Vernunft in uns wirkt oder nicht wirkt durch die mit ihr geeinigte Natur. Denn das Wesen der Vernunft ist die Einheit, und die Herstellung einer völligen Harmonie zwischen uns und den Objecten ist es, die wir im Gefühl angenehm empfinden. Der Wechsel von Lust und Unlust bemißt sich also lediglich nach der erreichten oder verfehlten Harmonie zwischen dem objectiven und subjectiven Bewußtsein.[1])

Indessen darf auch im unmittelbaren Bewußtsein eine mehr sinnlich-objective und eine mehr geistig-subjective Seite, es muß das vorwiegend individuelle von dem universellen Gefühle unterschieden werden.

Wir haben uns überzeugt, daß das subjective Bewußtsein an der Entwickelung des objectiven Theil nimmt. Obwohl nun Schleiermacher den Ausdruck Empfindung und Gefühl gleichbedeutend gebraucht, so unterscheidet er doch die auf den einzelnen sinnlichen Affektionen beruhenden einzelnen Empfindungen von den sittlichen und ästhetischen Gefühlen und diese wieder von dem unser gesammtes Leben begleitenden Gefühle unserer Einheit mit allem Daseienden, mit dem wir überhaupt in Beziehung treten.[2]) Diese Unterscheidung, welche für das Verständniß seines Religionsbegriffs sehr wichtig ist, bemißt sich sowohl darnach ob die Einheit zwischen Object und Subject wirklich hergestellt ist, wie darnach ob das Ich dieselbe nur als einzelne oder allgemeine Einheit oder ob es sie in der Einheit mit einem Theil oder mit der ganzen Welt erlebt. Auch das Gefühl oder unmittelbare Bewußtsein ist höheres und niederes. Und unter den höheren Gefühlen darf man wieder die ästhetisch-sittlichen (welche sich auf die Welt) und die religiösen (welche sich

---

[1]) Psychol. S. 96. 113. 182 f. 421–427. Ethik (T.) S. 59. 112, 207. — Vgl. S. 20 oben.

[2]) Gegen Weißenborn, Vorlesungen über Schleiermachers Glaubenslehre u. Dialektik I, 190. II, 59 und Schwarz, Wesen der Religion II, 98. Allerdings gebraucht die Dialektik für die niedere Stufe meistens den Ausdruck Empfindung, für die höhere dagegen ausschließlich den Ausdruck Gefühl. Darin ist aber, wie aus Früherem erhellt, kein Widerspruch zu finden.

auf Gott beziehen) unterscheiden, wenn auch die Arten und Stufen des Gefühls wie die des objectiven Bewußtseins immer in gewissem Sinne zugleich erlebt werden.[1]) Ich darf zur Verdeutlichung dieses Gedankens auf Früheres verweisen. Nur das hebe ich auch hier hervor, daß der höhere geistige Charakter des Gefühls sowohl in der Allgemeinheit wie in der Absolutheit der Vereinigung von Subject und Object gefunden wird. So oft wir unser Selbstbewußtsein zum Weltbewußtsein erweitert haben, ist auch die Einheit zwischen uns und der Welt eine völlige; andererseits hat das absolute Einheitsgefühl die Erweiterung des Selbstbewußtseins zum Weltbewußtsein zur Voraussetzung. So oft wir das Weltbewußtsein vollziehen, übersehen wir die Weltgegensätze und fühlen die Einheit alles Daseienden; so lange wir aber an dem Einzelnen und Besonderen hängen bleiben, treten auch dessen Gegensätze in unser Bewußtsein und wir kommen zu keinem allgemeinen Einheitsgefühl. Es ist aber gerade die Bedeutung und der Vorzug des geistigen Gefühls, daß es uns in allen Gegensätzen und Widersprüchen des Weltlebens dessen höherer Einheit versichert.

Wie bemerkt, existiren diese Gefühlsreihen nie getrennt; sie sind immer zusammen, so jedoch, daß bald die einzelnen Bestimmtheiten des Selbstbewußtseins, bald jenes Grundgefühl unserer Einheit mit allen Dingen hervortreten. Ich darf bereits hier an den Satz der Glaubenslehre erinnern, demzufolge wir uns unserer „schlechthinigen" Bestimmtheit immer nur als im Gebiet des Gegensatzes schon auf gewisse Weise Bestimmte bewußt werden (I, § 5, 29). Sowie wir unser Selbst- oder Individualitätsbewußtsein nicht verlieren, wo es sich zum Gattungs- oder Weltbewußtsein erweitert hat, so bilden Selbst-, Gattungs-, Weltbewußtsein immer nur den Rahmen in dem die einzelnen sinnlichen, geselligen und ästhetischen Gefühle verlaufen. Je nachdem dann diese „einzelnen" Gefühle jenes „allgemeine Lebensgefühl" hervorrufen oder verdrängen und verdunkeln, wird unsere zur Welteinheit erweiterte innerste Lebenseinheit mit Lust oder Unlust bestimmt. Da wir endlich das Bestimmtsein durch die Gattung oder auch durch alles Dasein immer nur als einzelne, besondere Glieder der Welt erleben, so verlaufen auch die höchsten geistigen

---

[1]) Vgl. auch christl. Sitte (Beilage A von 1809) § 18 ff.

Gefühle für uns als Individuen in der Form der Abhängigkeit. Und zwar tritt dieser Charakter des Gefühls um so stärker hervor je mehr uns die bestimmende Größe überragt und in sich aufnimmt, je weniger wir im Stande sind gegen sie zu reagiren. So können wir nichts dawider, daß wir Glieder der Gattung, der Natur und der gesammten Welt sind; und alle Gefühle, welche uns unsere allgemeine Abhängigkeit von diesen Größen zu Gemüth führen, tragen in gewissem Sinn einen absoluten Charakter an sich. Die Verschiedenheit des objectiven und subjectiven Bewußtseins liegt dem Allem zufolge gar nicht im Stoffe, sondern lediglich in der Form. Während wir uns nämlich im objectiven Bewußtsein der Welt nur bewußt werden in ihren einzelnen Theilen und im Gegensatze zu uns, prägt sich unserem Gefühle das Weltganze, oder auch die Arten des Weltseins als besondere Ganze, derart ein, daß wir mit ihnen absolut eins werden. Wenn endlich dem höheren Gefühle die Empfindung eines größeren oder des unendlichen Ganzen vorbehalten wird, so kommt uns auch das nur zugleich mit den niederen Empfindungen der einzelnen Affektionen der Außenwelt zum Bewußtsein. Immerhin bleibt es das Charakteristische des höheren Bewußtseins, daß es uns der absoluten Einheit alles uns afficirenden Daseins versichert.

Eine wichtige Modification erfährt nun aber die Schleiermacherische Lehre vom Gefühl durch folgende Erwägung. Es war bemerkt worden, das Gefühl sei reine Passivität, reines Insichbleiben des Subjects und verlaufe überall in der Form der Abhängigkeit. Indessen gilt das nur im Vergleiche mit dem activen objectiven Bewußtsein. Auch das Gefühl hat seine active Seite. Ja Schleiermacher nennt das „reine" Gefühl als unmittelbaren Vollzug des inneren einheitlichen Lebens die „höchste Form der Thätigkeit." Es soll „die allerinnerlichste Thätigkeit" sein, in der sich das eigentliche Wesen des Ich „die Einheit" unmittelbar und productiv realisirt. Es gibt daher keinen Uebergang von einem Gefühle zum anderen, jedes „höhere" Gefühl trägt den Charakter der Productivität an sich. Es läßt sich wohl erregen und hervorrufen, aber man kann es nicht machen und andemonstriren. In diesem Sinne wird es die „freieste" Thätigkeit genannt. Aus dieser „freien inneren Thä-

tigkeit" geht die Kunst hervor. Sie äußert sich unmittelbar in dem darstellenden Handeln und sucht vermittelst der Fantasie sich selbst zu gestalten und ihrem innersten Wesen nach wenigstens symbolisch verständlich zu machen. Die Fantasie ist ganz eigentlich die active Seite des Gefühls und zugleich sein berufener Dollmetsch. Bereits die Reden und Monologen führen aus wie das „innere Handeln" in seiner relativen Selbständigkeit auch einen eigenen Ausdruck suche in Ton, Geberde, Wort und Handlung.[1]) Nun ist freilich „nichts im objectiven Bewußtsein" was dem Gefühle entspräche, sofern es reines Gefühl, d. h. Erleben des innersten Wesens des Ich ist. Der Gedanke bleibt immer nur „unvollkommenes Abbild" des Innern. Jeder Gefühlsausdruck ist inadäquat und symbolisch. Denn die innerste Lebenseinheit läßt sich weder in ihrer individuellen noch in ihrer universellen Form auf das Gebiet des gegensätzlichen Lebens übertragen, ohne damit zugleich den Charakter der Einheit und Unendlichkeit einzubüßen. Der tiefste Grund hiefür liegt aber darin, daß auch die darstellende und erregende Bewegung des Gefühls auf „der Formation des menschlichen Organismus" beruht, der an sich die Bedeutung eines „Symbols" des Geistes hat.[2])

Auch die Dialektik unterscheidet das reine Gefühl, welches die innere Lebenseinheit zum Ausdruck bringt, von den einzelnen und wechselnden Gefühlen, mit denen wir es immer nur zugleich haben. Darauf läuft nämlich die Definition des Gefühls als Indifferenz von Wissen und Wollen hinaus. Im Denken sei „das Sein" in uns gesetzt auf unsere Weise, im Wollen werde „unser Sein" in das äußere gesetzt auf unsere Weise. Unser Sein ist also das Einemal das Setzende, das Andremal das Gesetzte und bleibt im Nullpunkt als Indifferenz beider Formen zurück, d. h. als Gefühl. Das will sagen: wir bleiben uns im Wechselverkehr mit der Welt der Einheit unseres Lebens immer bewußt, aber nur unmittelbar. Ebenso vollzieht sich in dieser Form des Bewußtseins unsere Einheit mit der Welt, die das Denken immer nur als Object oder als Zweck

---

[1]) Aesthet. S. 65—74. 98. Psychol. S. 245. Reden, S. 321. Dial. S. 152. Eth. (T.) S. 112 ff.

[2]) Ethik (T.) S. 59 f. 114. Dial. S. 158. 169.

d. h. im Gegensatze zu sich hat. Die Einheit setzende Thätigkeit des Wissens und Wollens hat also ihren gemeinsamen Grund in der unmittelbaren Ichthätigkeit, und diese ursprüngliche Einheit von Leib und Seele ist zugleich der Tiegel, in welchem die in das Bewußtsein tretenden Objecte mit dem Subjecte verschmolzen werden. Das ist aber Thätigkeit, mag sie nun in der engsten Form, wo wir eine einzelne Affektion, oder mag sie in der unendlichen Form, wo wir alles Dasein gewissermaßen als unsern Zustand fühlen, sich vollziehen. Damit steht nun nicht im Widerspruch, daß das Gefühl andererseits auch den Abhängigkeitscharakter an sich trägt. Es spiegelt sich in dem Wechsel von Abhängigkeits- und Freiheitsgefühl eben der Wechsel des spontanen nnd receptiven Verhaltens des Ich ab. Denn wenn die freie innere Thätigkeit unsere „einzelne" Lebenseinheit auch zu der der ganzen Welt erweitert, so haben wir dieses Freiheitsgefühl immer nur zugleich mit dem anderen, daß wir als „Theile" der Welt auch von ihr abhängig sind.[1])

Nun kommt das Gefühl als Indifferenz von Wissen und Wollen eigentlich nie vor. Vielmehr sowie unsere Lebenseinheit uns überhaupt nur in der Wechselwirkung mit der Außenwelt und in der Doppelseitigkeit von Denken und Wollen zum Bewußtsein kommt, so wird auch das „indifferente" Gefühl zum wirklichen subjectiven Bewußtsein erst unter dem Einflusse der auch die „innerste Lebenseinheit" berührenden Affektionen der Außenwelt. Das Ichbewußtsein, das Gattungs- und Weltbewußtsein kommen weder auf der objectiven noch subjectiven Seite des Bewußtseins zum reinen Ausdruck. Unter diesen Umständen bleibt es allerdings unklar, wie in ihnen die verbindende und einigende Kraft, welche alle einzelnen Erlebnisse und Funktionen zusammenhalten soll, gefunden werden kann.[2])

Vielleicht gibt uns die Antwort auf die centrale Frage der Psychologie nach dem Wesen des Ich auch hierüber Auskunft. Die frühere Erklärung des Ich als Einheit von Leib und Seele, welche

---

[1]) Dial. S. 150. 428—431. 525. Ethik (T.) S. 58. 100. 121.
[2]) Vgl. hierzu Weißenborn a. a. O. S. 203 ff.

der Wechselwirkung mit der Welt sich bald receptiv, bald spon=
n verhalte, ist durch alles Voranstehende näher erläutert worden.

Das Ich ist Ausdruck der Einheit unseres geist=leiblichen
bens. Nun besteht oder verläuft unser Leben in den geschilderten
unktionen des Wissens, Wollens und Fühlens, die eben im Ich
ren Einheitspunkt finden sollen. In diesem Sinne erklärt die
sychologie die Einheit des Lebens als das Bestreben „die geistigen
hätigkeiten festzuhalten."[1]) Sämmtliche geistige Thätigkeiten sind
ver nur Modificationen der einen Grundthätigkeit des Denkens
er Bewußtseins. Somit scheint eben das Denken das Wesen des
ch zu constituiren. Allein das Denken realisirt sich ja nur in der
rganisation, die Seele nur im Leibe, der Geist nur in der Materie.
ußer dieser Verbindung kennen wir wenigstens kein Ich, oder
elbst, oder einzelnes Dasein. Nun hat aber Schleiermacher für
n Geist keine andere Definition als die Einheit, für das Materielle
ine andere als die Mannichfaltigkeit. Die Verbindung beider er=
bt dann die vielen „Vernunftpunkte", in welchen bald das Gei=
ge, bald das Materielle dominirt. Und das dominirende Ueber=
iegen des Geistes, welches in dem menschlichen Bewußtsein hervor=
itt, ist es was diese „lebendige Einheit" im Unterschiede von den
todten Einheiten", die nur Durchgangspunkte für den universellen
ebensproceß sind, zur activen Theilnahme an demselben qualificirt.

Es ist also nicht richtig, wenn Lipsius das Bewußtsein
us der Organisation und in letzter Instanz aus der Materie er=
ären wollte.[2]). Daraus erklärt sich das Wesen desselben, die Ein=
eit, vermöge welcher es ein Sammelpunkt für alle einzelnen Lebens=
fahrungen wird, gerade nicht. Ebenso wenig erklärt sich aber das
ch in seiner Besonderheit aus dem Intellekte oder Geist allein.
enn ist der Geist Einheit schlechthin, so kann die Theilung des
llgemeinen Geistes in die vielen einzelnen Ichs ihren Grund doch
icht in diesem, sondern nur in der materiellen Mannichfaltigkeit,
n der er allein existirt, finden. Das Bewußtsein beruht eben=

---

[1]) Aehnlich erklärt die Ethik das Ich als „Gebundenheit aller Natur=
äfte in einem Centrum". (S.) S. 86. (T.) S. 49.

[2]) Zeitschr. für wissenschaftl. Theol. v. Hilgenfeld, XII. 1, 25.

sogut auf dem geistigen, wie auf dem materiellen Faktor, deren Verbindung das Leben constituirt. Indessen erprobt sich der Idealismus Schleiermachers bei diesen ganz unzulänglichen vagen Erklärungen in dem Werthurtheil, welches die einheitsetzende Geistesthätigkeit als das ordnende und belebende Princip dem an sich todten und chaotischen Materiellen überordnet, während andererseits die Ableitung des einen der das gesammte Weltleben und also auch das Menschenleben constituirenden Faktoren aus dem anderen als eine psychologische Unmöglichkeit erscheint.[1])

Wenn sich nun das einzelne Ich, dieser „Vernunftpunkt", durch die persönliche Funktion, das „Sich selbst von Anderem unterscheiden und Anderes neben sich setzen", welche aus seinem überwiegend geistigen oder einheitlichen Charakter resultirt, von den unbewußten oder „todten" Einheiten unterscheidet, wodurch unterscheidet es sich aber von den übrigen Ichs, mit denen es „die in Allen gleiche Vernunft" gemein hat? Auf diese Frage antwortet Schleiermacher: durch das quantitative Verhältniß der verschiedenen Funktionen des Ich in seiner Beziehung zur Außenwelt. Es ist also auch hier das Uebertwiegen des einen oder anderen das Leben constituirenden Faktors, welches die individuellen Differenzen unter den Menschen bedingt. Der Eine ist eben mehr Gefühls- der Andere mehr Verstandes- der Dritte mehr Willensmensch. In diesem Sinne gilt das Wort, daß die eine Vernunft „auch in Jedem eine andere ist." „Denn Jeder kann sich nur in dem Maß ein besonderes Dasein sittlich zueignen, als das productive Sein der Vernunft in seiner Natur ein eigenthümliches ist und nur so ist das Selbstbewußtsein ein menschliches."

---

[1]) Psychol. S. 31. 39. Dial. S. 108. Eth. (S.) S. 28 f.

[2]) Psychol. S. 191. 236 f. Die Begriffe Selbstheit und Persönlichkeit oder Ich fallen für Schleiermacher zusammen. Die Begriffe Persönlichkeit und Individualität werden wenigstens nicht bestimmt unterschieden. Wenn die Ethik z. B. das Eigenthümliche daraus erklärt, daß in Keinem die ganze Vernunft ist, so bringt sie damit den Begriff der Individualität über den der Einzelheit oder Selbstheit nicht hinaus (S. § 171 f.), oder wenn die Psychologie (S. 236 ff.) die Persönlichkeit aus dem quanti-

Es ist nun zwar kein logischer Widerspruch, sondern nur ein rhetorischer Contrast, wenn Schleiermacher einerseits die Individualität für einen „leeren Namen" erklärt, weil alles Besondere nur im Ganzen und durch dasselbe bestehe und wenn er andererseits die Individualität als das Abbild und die lebendige Verwirklichung des Ganzen feiert, weil eben das Ganze auch nur in seinen Theilen Bestand habe. Aber eine irgend befriedigende Antwort auf die gestellte Frage wird man in diesen Aphorismen gewiß nicht finden.[1])

Soweit die psychologische Grundansicht Schleiermachers, die ihre Ergänzung und Bestätigung in seiner Metaphysik finden wird. Bevor wir aber zur Darstellung der letzteren übergehen, geben wir eine kurze kritische Beleuchtung des Ertrags der psychologischen Bewußtseinsanalyse.

Zunächst verdienen die leitenden Gedanken der Psychologie, die durchweg auf einer richtigen Beobachtung des Lebens beruhen, alle Anerkennung. Dahin rechne ich das Urtheil, daß bei allen Thätigkeiten das ganze Ich, die ganze Person betheiligt ist und daß die Scheidung verschiedener Thätigkeiten und Verhaltungsweisen nur unter diesem jeden absoluten Gegensatz und psychologischen Dualismus ausschließenden Vorbehalte vollzogen werden darf. Ebenso richtig ist die Unterscheidung des reflectirten und des unmittelbaren Bewußtseins, sowie die Behauptung, daß alles menschliche Leben und also auch das Gefühl in der charakteristischen Form des Denkens oder Bewußtseins verlaufe. Die Einwendungen der Hegel'schen Schule sind gerade an diesem Orte gegenstandslos. Denn Schleiermacher zeigt sich in der Unterordnung des Gefühls unter die allgemeine Kategorie des Denkens in charakteristischer Weise als

---

tativen Verhältniß der Bewußtseinsfunktionen erklären will, so vermengt sie den Begriff mit dem der Individualität.

[1]) Reden, Werke I, S. 86. 99. 132. vgl. mit Monologen 1 u. 2. — Bemerkenswerth ist es, daß Schleiermacher auch die größeren Individualitäten, also die Volks- und Religionseinheiten und die Arten des Daseins überhaupt daraus erklärt, daß eines der das gesammte Dasein constituirenden Ingredienzien in den Mittelpunkt tritt, beziehungsweise „überwiegt", oder daß dieselben eben verschieden „gemischt" sind. Vgl. auch Reden 3. A. W. I. S. 93. 259.

Anhänger des seine Zeit beherrschenden Panlogismus und nicht als dessen principieller Gegner. Auch wird man den Grundsatz, daß alle Thätigkeit in Form der Wechselwirkung verläuft, daß das individuelle Leben überhaupt nur im Contakte mit dem allgemeinen Weltleben zum Bewußtsein und zur Entwickelung kommt, wodurch zugleich die Erweiterung und die Bereicherung des Ich bedingt ist, in dieser allgemeinen Fassung nur billigen können. Weiter ist zu beachten, daß Schleiermacher bei aller Betonung der relativen Unabhängigkeit des subjectiven und objectiven Bewußtseins an der Gemeinschaftlichkeit und gegenseitigen Bedingtheit ihrer Entwickelung festhält. Die scharfsichtige Beobachtung, daß uns im Verlaufe der Bewußtseinsentwicklung eine Reihe von Ueberzeugungen unmittelbar gewiß werden, ohne daß wir sie wissenschaftlich zu rechtfertigen vermögen, hätte er nur eingehender verfolgen und begründen sollen. Aber auch so bleibt es ein originales Verdienst Schleiermachers die Bildung der Natur- Menschheits- und Weltidee als Resultat der ästhetischen Fantasie und die begleitende Gewißheit von der subjectiven Wahrheit dieser Ideen als Ausdruck des religiösen Sinnes psychologisch im unmittelbaren Bewußtsein begründet zu haben. Wir werden darauf bei Besprechung des Religionsbegriffs zurückkommen.

So vortrefflich der Nachweis ist, daß sich das Selbstbewußtsein in dem durch das objective Denken vermittelten Culturprocesse mit innerer Nothwendigkeit zum Gattungs- und Weltbewußtsein erweitere, so ungenügend erscheint indessen die Behauptung begründet, daß mit dieser Erweiterung zugleich die Einheit alles Daseins sich unserem Bewußtsein aufdränge. Vielmehr drängen sich uns Ueberzeugungen von dem Sinne, der Dignität und dem Zwecke der verschiedenen Daseinsformen im Denkprocesse auf, welche nichts weniger zu begünstigen scheinen als die bereits durch die psychologische Untersuchung vorbereitete Idee der absoluten Einheit alles Seins.

Diese nach Analogie der subjectiven Lebenseinheit gebildete Idee wird aber ganz gewiß nicht empfohlen durch die psychologische Erklärung des Ich. In der Kategorie „Vernunftpunkt" eine Erklärung der Persönlichkeit oder in der Kategorie „Einheitsetzen" eine Erklärung des Bewußtseins zu finden, wird Niemanden beikommen.

aß das Ich eine Verbindung von Einheit- Geist und Mannich-
ltigkeit-Materie sei mit dem Uebergewicht des ersteren besagt offen-
ır ebensowenig, wie daß das Denken vermöge der inneren Einheit
e äußere Mannichfaltigkeit zu geordneter Vielheit mache. Daß
r Geist nur in der Materie existire, ist Schleiermachers Voraus-
ꝛung; wie der eine Geist sich in dieser Verbindung aber in die
elen einzelnen Ichs spalte und welches Maß von Unabhängigkeit
n letzteren zukomme, bleibt unklar. Nicht minder wie das ein-
lne Ich die materielle Mannichfaltigkeit ergreifen und sich zum
bensbesitze machen, ja mit ihr selbst zu einer organischen Größe
ısammenwachsen soll. Denn trotz aller Abneigung gegen jede Art
m anthropologischem Dualismus, bleiben die angewandten Kate-
rien doch ganz untauglich ihn zu überwinden. Diesem „einheit-
chen" Ich scheint nun auch jeder immanente Lebensgehalt zu fehlen.
ein Inhalt ist die äußere Mannichfaltigkeit, die es aufnimmt und
staltet. Denn aus der „inneren Einheit" wird nichts entwickelt als
ie einheitsetzende Thätigkeit, welche die Mannichfaltigkeit der Welt
staltet und unter der sich das Ich zu immer größerer „Einheit"
weitert. Diese Thätigkeit und diese Ausdehnung des Ich erscheinen
ber im Obigen vielmehr als ein physischer Proceß, an dem das
ch participirt, wie als eine Abfolge von Handlungen, deren Herr
as Ich wäre. Ja man ist genöthigt, wie Sigwart mit Recht
emerkt, das Subject zu dem gesammten Processe über dem Ich,
twa in der allgemeinen Vernunft zu suchen.

So ist es denn auch schwer einzusehen, wie das Ich die Ini-
iative zum Handeln ergreifen oder zu einem anderen „Zweckdenken"
ommen soll, wie dem mit einer Art Naturwendigkeit sich vollzie-
enden „Einheitsetzen". Dieser physische Anstrich, welchen das ganze
eben des Ich in Folge dieser Mängel erhält, tritt recht deutlich in
er Anwendung des Gesetzes „des Ueberwiegens" hervor. Diese
kategorie ist ganz geeignet das Schweben des Subjects zwischen
en verschiedenen Gegensätzen zu charakterisiren, aus dem es immer
ehr ein starker äußerer Anstoß, wie sein eigener Wille oder ein
rkannter Lebenszweck zu befreien scheint.

Ebenso unklar bleibt die Scheidung und Verbindung von ob-
ctivem und subjectivem Bewußtsein. Einerseits ist nämlich nicht

einzusehen wie die pure Einheit, welche das Wesen des Ich constituirt, Selbstgefühl veranlassen, andererseits wie die äußere Mannichfaltigkeit bewußter Besitz der inneren Einheit werden soll. Unter allen Umständen aber bringt die Welt auch in das unmittelbare Bewußtsein allein Farbe und Leben, was Schleiermacher mit der Erklärung anerkennt, daß wir nie ein reines Selbstgefühl haben. Und nicht besser verhält es sich mit der Bestimmung des Verhältnisses zwischen dem höheren und niederen Selbstbewußtsein. Denn es ist zum mindesten nicht deutlich gemacht worin denn eigentlich der Fortschritt und Werth einer Entwickelungsstufe liege, auf welcher wir die Summe aller Affektionen der Außenwelt nicht mehr blos als Individuen, sondern als Menschen oder gar als Glieder der Welt empfinden. Soll aber das Gattungsbewußtsein die Einheit unseres Geschlechts und das Weltbewußtsein die Einheit der ganzen Welt uns zu Gemüthe führen, so fragt es sich doch immer noch wie sich nun diesen „höheren" Gefühlen die niederen unterordnen und wie das höchste Gefühl für die Einheit alles Daseins den Widerstreit der sinnlichen und gemischten Empfindungen schlichten soll. Vielmehr scheint es ebenso unmöglich die individuellen Gefühle in dem unendlichen Einheitsgefühle zu versöhnen, wie es unmöglich scheint die verschiedenen Bewußtseinsfunktionen aus der Einheit des Bewußtseins abzuleiten.

Fragen wir endlich worin denn eigentlich der Werth und der Zweck des individuellen Lebens liege, so lautet die Antwort ebenso unbefriedigend. Die Durchsetzung der individuellen Einheit in der Welt und die Erweiterung derselben zu einer allgemeinen Alles umfassenden Harmonie, deren Störung oder Förderung in dem Wechsel der Lust- und Unlustempfindungen sich abspiegelt, — das sind denn doch keine Ziele, die den Sinn und Werth des Menschenlebens über allen Zweifel zu erheben vermöchten.

Diese unbefriedigenden Resultate der psychologischen Anschauung Schleiermachers werden aber durch ihre ontologische und metaphysische Begründung in keiner Weise verbessert. Davon wird uns das folgende Kapitel überzeugen.

[redacted]

Cap. II.

Der ontologische und metaphysische Hintergrund der Bewußtseinsanalyse.

4. Die psychologischen Ausgangspunkte der Metaphysik.

Man hat behauptet, daß der oberste Gegensatz des Idealen und Realen, unter welchem Schleiermacher das gesammte Weltleben zu begreifen sucht, nirgends eingehender von ihm erklärt oder deducirt werde, daß er ihn einfach als gegeben aufnehme. In Folge davon sah man sich veranlaßt den Commentar, welchen das System selbst nicht zu bieten schien, lediglich in verwandten Philosophieen, so namentlich in der Schelling'schen zu suchen.[1])

Ich verkenne nun zwar keinen Augenblick, daß diese Verwandtschaft besteht. Wollte man aber den metaphysischen Ertrag des Systems allein auf sie zurückführen, so würde man ebenso unkritisch wie unhistorisch verfahren. Allerdings hat Schleiermacher dem bezeichneten Vorurtheil durch die Behauptung Vorschub geleistet, daß die Annahme dieses Gegensatzes lediglich „Sache der Gesinnung" sei.

---

[1]) Neuerdings hat Zeller (Geschichte der deutsch. Philos. S. 697 ff.) Schleiermachers Philosophie nach ihrer hervorragendsten metaphysischen Verwandtschaft einfach unter der Schule Schellings registrirt. — Auch Schürer (a. a. O. S. 4) übersieht, was Sigwart bereits vor Veröffentlichung der Psychologie geltend gemacht hat, daß der Gegensatz des Idealen und Realen als Verallgemeinerung des empirisch aufgenommenen von Leib und Seele von der psychologischen Grundanschauung aus verstanden sein will.

Das darf aber den offenkundigen Thatbestand, daß seine psychologischen Grundbegriffe über den Sinn seiner metaphysischen Weltanschauung entscheiden, nicht verdunkeln. Es muß also jedenfalls neben der Erwägung der historischen Verwandtschaft des Systems der Versuch gemacht werden, dasselbe aus sich selbst als ein einheitliches Ganzes zu verstehen, ein Versuch mit dem die Lösung unserer Aufgabe einer genetisch-systematischen Darstellung der Weltanschauung Schleiermachers steht und fällt.

Nun ergibt sich auch aus den psychologischen Voraussetzungen bis zur Evidenz, daß wir in dem höchsten kosmischen Gegensatze des Idealen und Realen ebenso gewiß nur die Verallgemeinerung des psychischen Gegensatzes des Organischen und Intellektuellen vor uns haben, wie wir in der Idee der absoluten Einheit des Seins die Verallgemeinerung der persönlichen Lebenseinheit, aus welcher dieser Gegensatz entwickelt wird, wiedererkennen müssen.

Es ist ein Grundgedanke der Schleiermacherischen Metaphysik, daß das Allgemeine das Besondere producire, es ist aber auch eines der wichtigsten Resultate seiner psychologischen Untersuchungen, daß sich das Individuelle zum Universellen entwickele. Wie sich diese scheinbare Differenz löse, werden wir alsbald erkennen. Die psychologische Selbstbetrachtung übergibt der Metaphysik das Folgende zu näherer Erwägung. Der Mensch findet sich zuerst als Individuum im Gegensatze zu anderen Individuen, dann als Glied der einen menschlichen Gattung im Gegensatze zur Natur, endlich als Glied der aus Menschheit und Natur zusammengesetzten Welt, wobei jeder weitere Gegensatz ausgeschlossen ist. In der Wechselwirkung mit der Menschheit und der Natur erweitert sich uns der persönliche Gegensatz von Leib und Seele zu dem das gesammte Dasein constituirenden von Intellectuellem und Organischem. Je nach dem Ueberwiegen des einen oder anderen Faktors unterscheiden wir die vernünftige Menschheit von der bewußtlosen Natur. Das Weltleben wird uns eben in dem Maße verständlich als wir die unser Leben constituirenden Gegensätze in der Welt und die kosmischen Gegensätze in unserem individuellen Leben wiederfinden. In diesem Sinne lehrt Schleiermacher ausdrücklich, daß wir den Begriff Organismus ebenso von unserem Leibe wie den Begriff Intellekt von unserer Seele

abstrahiren und daß die Seele nur „eine Art und Weise des Seins des Geistes in der Organisation", der Leib nur „eine Art und Weise wie sich das Materielle mit dem Geistigen verbindet" sei und behauptet, daß das Bewußtsein „die Gesetze der Vereinigung von Vernunft und Natur ursprünglich in sich einschließe."[1])

Zu dem gleichen Resultate führt uns die Verfolgung des anderen Grundgedankens, daß das Besondere im Allgemeinen gründe.

Sowie nämlich das Universelle nur in einer unendlichen Abfolge von Individualitäten existirt, so können die letzteren immer nur als Theile und Glieder von jenem angesehen werden, welche alle das Wesen des Allgemeinen constituirenden Elemente nur in verschiedener Mischung in sich tragen. So existirt der einzelne Mensch nicht nur in der Gattung, sondern auch durch sie. Er geht aus „dem Wollen der Lebenseinheit der menschlichen Natur" hervor und stellt die Gattung auf eigenthümliche Weise dar. Er ist, wie die Reden sagen, ein „Compendium" der Menschheit. Nun ist aber auch die Menschheit, wie sie sich durch das Uebergewicht des Idealen von der Natur, in welcher das Reale überwiegt, unterscheidet mit dieser nur Glied im allgemeinen Weltleben, und jede verhält sich zu der allgemeinen Einheit des Idealen und Realen, welche das Wesen der Welt constituirt, nur als Species zur Gattung. Auch außer dem Menschen existirt die gestaltende ordnende Vernunft, die vor Erwachen des Bewußtseins an der Bildung seines Organismus bereits gearbeitet hat. Und auch außer dem Menschen existirt leibliche Natur, mit der sich vor allem Bewußtsein auch in ihm die Vernunft zur Einheit des Daseins verbunden hat. In dieser allgemeinsten Fassung nennt Schleiermacher die Vernunft „das Ideale" und die Natur „das Reale" und behauptet, daß aus beiden alle intellektuelle und organische Thätigkeit hervorgehe, oder daß diese in jenen gründe.

Wir sind also durch die eine wie die andere Betrachtungsweise aufgefordert, die allgemeinen kosmischen Gegensätze, wie sie in den besonderen psychischen Gegensätzen des Natur und Ver-

---

[1]) Psychol. S. 8 f. 30 ff. Ethik (S.) 129 f. (T.) S. 15 f.

nunft vereinigenden Menschenlebens zunächst für uns existiren, so auch aus diesen zu verstehen und zu erklären.[1])

5. Der Gegensatz des Idealen und Realen.

Demnach wäre der höchste Weltgegensatz des Idealen und Realen als Verallgemeinerung des höchsten persönlichen Gegensatzes des Intellektuellen und Organischen zu verstehen. So wie nun dieser psychische Gegensatz in seinen beiden Gliedern als eine Mischung des Geistigeu und Materiellen verstanden wurde, so bedeutet auch der Gegensatz des Idealen und Realen eine Verbindung von Geist und Materie und zwar in seinen beiden Gliedern. Für den Geist wird auch jetzt keine andere Definition gegeben als die, daß er Einheit, für die Materie keine andere als die, daß sie Mannichfaltigkeit sei. Der Geist ist allgemeinhin „Princip der Einheit", die Materie „Princip der Modifikabilität" lehren Metaphysik und Psychologie im Einklang. Die Ableitung des einen Princips aus dem anderen wird ausdrücklich verboten, wodurch Schleiermacher sowohl der Gefahr des Materialismus wie des Spiritualismus begegnen will.[2])

Indessen ist die Trennung dieser beiden das Weltleben constituirenden Principien, wie bemerkt, eine leere Abstraction. Denn beide sind im wirklichen Leben immer so gewiß verbunden als erst durch ihre Verbindung wirkliches Leben entsteht, oder richtiger als alles Leben in der Verbindung des Geistigen und Materiellen besteht. Dieser unleugbaren Thatsache gibt Schleiermacher dadurch Ausdruck, daß er den obigen abstracten Gegensatz in den Hintergrund treten läßt und statt seiner mit dem des Organischen und Intellektuellen oder des Idealen und Realen ausschließlich operirt. Denn der erstere verhält sich zum letzteren wie das Besondere zum Allgemeinen; beide aber constituiren sich in beiden Gliedern eben durch die Verbindung des Geistigen und Materiellen.[3]) Das Ideale ist Geist und Stoff, jedoch mit dem Uebergewicht des ersten; das

---

[1]) Dial. S. 75 ff. Ethik (S.) S. 27 ff. (T.) S. 14. 246 ff.

[2]) Dial. S. 63 f. Psychol. S. 31—33.

[3]) Der Gegensatz des Intellektuellen und Organischen ist indessen gewöhnlich im anthropologischen, der Gegensatz des Idealen und Realen dagegen immer im kosmologischen Sinne gemeint.

Reale ist Geist und Stoff, jedoch mit dem Uebergewicht des letzten. Ueberall aber gibt es nichts in der Welt was nicht diese Verbindung irgend wie repräsentirte. Das Mysterium des Lebens liegt eben darin, daß die Einheit nur in der Mannichfaltigkeit und diese nur in jener sich realisirt, daß die Einheit des Geistes nur in der Mannichfaltigkeit des Materiellen zur Action und daß diese nur durch jene zum wirklichen Leben kommt. Auf der verschiedenen Mischung dieser Weltprincipien, auf ihrer unendlich mannichfachen Verbindung, auf der Stärke bald des einen, bald des andern Faktors und dem dadurch bedingten Ueberwiegen bald des einen bald des anderen Gliedes der untergeordneten und der höchsten Gegensätze beruht also das gesammte Dasein. Aber der Idealismus Schleiermachers bewährt sich darin, daß dem im menschlichen Bewußtsein zur höchsten Entwickelung kommenden Geiste die Leitung des Weltprocesses, gemäß dem in ihm gelegenen absoluten Weltzwecke, der Einheit des Daseins, überlassen bleibt.

Demgemäß wird gelehrt: Organisches und Intellektuelles sind Produkte der Verbindung von Geist und Stoff. Je nach dem Ueberwiegen des einen oder anderen Faktors in dieser Verbindung ist die Vernunftthätigkeit Quelle der Einheit, die organische Quelle der Vielheit. Die Menge verschieden modificirter Materie wird von der Vernunft, die sich in ihr theilt, gruppirt und in eine unübersehbare Menge besonderer Existenzen, Vernunftpunkte, Ichs oder Einzeldinge zerlegt.[1])

Für das Verständniß der Metaphysik Schleiermachers sind also die beiden Gesichtspunkte maßgebend: 1) der Gegensatz des Idealen und Realen ist kein absoluter, sowenig wie der ihm constituirende von Geist und Stoff, denn im Leben, wie die Psychologie, oder im Sein, wie die Dialektik sagt, sind seine beiden Glieder unmittelbar eins; 2) der Gegensatz ist aber ein realer, denn ohne die differenten Formen, in welchen er je nach dem Stärke- und Mischungsverhältniß seiner Glieder existirt, gäbe es kein wirkliches, in der Wechselwirkung seiner einzelnen Theile verlaufendes Weltleben.

---

[1]) Psychol. S. 29—32. Ethik (T.) S. 38 ff. 88—91. (S) S. 116 f. Dial. S. 63 f.

Der höchste kosmische Gegensatz ist kein absoluter. Das erhellt schon aus den weiteren Bezeichnungen, welche ihm Schleiermacher gibt, wenn er ihn bald den des dinglichen und geistigen Seins, bald kurzweg den von Denken und Sein, oder endlich den von Subject und Object nennt. Diese Bezeichnungen lassen zugleich die psychologisch-anthropologische Genesis desselben deutlich genug erkennen. Denn das dingliche Sein wird weiter dahin erläutert, es sei das Sein „als gewußtes", während das geistige Sein das Sein „als wissendes" darstellt. Ebenso bemessen sich die anderen Beziehungen lediglich nach der psychologischen Differenz des den Geist repräsentirenden Denkvermögens und der physischen Organisation, welche hier nur in unendlich erweiterter Form auf das gesammte Dasein übertragen wird.[1]) So gewiß nun Intellekt und Organisation, Subject und Object, Denken und Sein immer nur mit- und durcheinander existiren, so gewiß erweisen sich alle diese Gegensätze nur als fließende.[2]).

Gerade so verhält es sich mit dem Gegensatze von Vernunft und Natur. Beide Glieder stellen eine Vereinigung des Idealen und Realen dar, das erste mit dem Uebergewicht des Idealen, das zweite mit dem Uebergewicht des Realen. Die Natur hat ihr organisirendes Princip in der allgemeinen Vernunft, und die Vernunft bringt es nur in der Natur zur wirklichen Existenz. Kommt die Vernunft auch nur in der Menschennatur zum Bewußtsein, so beweist doch die Gestaltung und Bewegung der im Gegensatze zur Menschheit so genannten Natur, daß sie der Vernunft nicht bar ist. Und ist es auch das Charakteristische der menschlichen Gattung, daß

---

[1]) Dialektik S. 75 ff. 461. 495. 499 f. 509 f. Ethik (T.) S. 14, 46 ff.

[2]) Erinnert schon die Bezeichnung des höchsten Gegensatzes als desjenigen von Subject und Object lebhaft an Schelling, so zeigt sich in der Bestimmung desselben als eines fließenden, durch das Ueberwiegen je des einen oder anderen Gliedes bestimmten, eine vollständige Uebereinstimmung zwischen Schleiermacher und ihm, da auch Schelling bekanntlich den Geist als Einheit des Subjectiven und Objectiven mit vorwiegender Subjectivität und die Natur als die gleiche Einheit mit vorwiegender Objectivität bestimmt hat.

ihr die Vernunft als zwecksetzendes einheitliches Lebensprincip ıftritt, so realisirt sich doch dasselbe nur in der Mannichfaltigkeit rer materiellen Natur. Das gesammte Sein bildet also eine nzige Reihe, an deren Anfang das maximum des Realen mit dem inimum des Idealen, an deren Ende das maximum des Idealen it dem minimum des Realen steht. Man kann alles Sein so- ohl als Einheit wie als Vielheit, sowohl als Kraft wie als Er- heinung, sowohl als Ursache wie als Wirkung — sowohl als Geist ie als Natur ansehen. Diese doppelte Betrachtungsweise ist un- rmeidlich; indessen so wenig das Sein nur Geist oder nur Natur t, so wenig darf man es auch nur vom Standpunkte des Idealen der nur von dem des Realen ansehen. Vielmehr so gewiß beides n Sein überall verbunden ist, so gewiß darf es im Denken nicht trennt werden.[1])

In der Natur des Menschen sind die Bewußtseinsgesetze auf dingliche Art", in seiner Vernunft auf „geistige Art". Schon vor ller sittlichen Thätigkeit findet sich organisirte Natur und symboly- rte Vernunft. Wir sahen das Bewußtsein selbst aus einer vor llem Bewußtsein liegenden „ursprünglichen" Vereinigung des Gei- igen und Materiellen hervorgehen. Dieses „ursprüngliche Hinein- bildetsein der Vernnnft in die Natur des Menschen" nennt Schleier- acher „ein höheres Hervorgebrachtwerden des Idealen durch das eale". Demgemäß wird der sittliche Proceß als „umgekehrte Fort- tzung des physischen" bezeichnet. Wie sich diese Verbindung ursprüng- ch vollzogen habe, wie der Geist eigentlich in die Natur eingetre- n sei, bleibt unerforschlich. Denn dieses „höchste Problem" mei- en wohl auch die Reden nicht zu lösen, wenn sie mythologisiren: heile des unendlichen Bewußtseins haben sich losgerissen und an estimmte Momente in der Reihe organischer Evolutionen angeknüpft. as Eindringen des Geistes in die Natur und die Aufnahme der- erselben durch ihn und endlich die Art wie die beiden eins sind — as Alles bleibt stets dunkel und räthselhaft.[2])

---

[1]) Dial. S. 127 ff. 147 ff. 244 ff. 308. 510. 521.

[2]) Reden I. Ausg S. 266. Psychol. S. 253. Dial. S. 149. th. (T.) S. 38 ff. 56. 88 f. (S.) S. 85 ff. 129 f.

So wenig wir im Stande waren die Einheit des Ich in der Verschiedenheit seiner Funktionen und in der Doppelseitigkeit von Leib und Seele zu begreifen, so wenig können wir die Einheit der Welt in dem Gegensatze des Idealen und Realen und seinen mannigfachen Verbindungen begreifen. Aber so wie uns das unmittelbare Leben dieser Einheit versichert, so läßt auch die Anschauung des in Vernunft und Natur getheilten Weltlebens darüber keinen Zweifel bestehen, daß es in allen seinen Verhältnissen und Formen im Grunde nur eines ist.

Andererseits wird ebenso bestimmt hervorgehoben, daß der Gegensatz des Idealen und Realen ein realer ist. Ohne denselben gäbe es weder bestimmtes Denken noch bestimmtes Sein. Das gesammte Weltleben bewegt sich in seinen Angeln, und ohne dieses bald nach der einen bald nach der anderen Seite gravitirende Schweben in diesem Gegensatze gäbe es keine Bewegung und kein Leben in der Welt. Ja das Weltleben besteht in dem fortwährenden „Setzen und Aufheben dieses Gegensatzes". „Wer überhaupt die Anschauung des Lebens will, muß diese Duplicität wollen." Es ist die unzweideutige Meinung Schleiermachers, daß jedem Gliede des Gegensatzes in allen seinen Abwandelungen eine relative Selbständigkeit zukomme und daß das Ueberwiegen des einen oder anderen in der Weise eigene Daseinsformen begründe, daß man Arten und Stufen des Daseins realiter unterscheiden könne. Nicht nur jedem Einzelding in der Welt haftet der Gegensatz des Idealen und Realen irgendwie an, sie selbst mitsammt allem Daseienden gruppirt sich in großen Verhältnissen und Gebieten nach dem Ueberwiegen seines einen oder anderen Gliedes. Demgemäß erkennen wir der Natur eine relative Selbständigkeit gegenüber von der Menschheit zu und umgekehrt. Demgemäß unterscheiden wir im Natur- und Menschenleben je nach der Art und Weise, wie sich die beiden Weltelemente verbinden, Entwickelungsstufen, Arten, Verhaltungsweisen und Funktionen; Ideales und Reales haben in Form der Natur wie der Menschheit „ein eigenes Leben in sich". Den letzten Grund dieser Differenz haben wir bereits kennen gelernt: man kann die Einheit nicht aus der Mannichfaltigkeit, man kann die Mannichfaltigkeit nicht aus der Einheit ableiten. Es ist dieselbe Unmög-

lichkeit das Ideale aus dem Realen abzuleiten, wie die Vernunftthätigkeit aus dem physischen Organismus, und es ist dieselbe Unmöglichkeit das Reale aus dem Idealen abzuleiten, wie die Mannichfaltigkeit der sinnlichen Affektionen aus der Einheit des Bewußtseins. Das wirkliche in die Erscheinung tretende Leben besteht geradezu in diesem Gegensatze.[1])

Es kann wohl kein Zweifel darüber bestehen, daß wir in alledem nur die Uebertragung der Psychologie in die Kosmologie finden müssen. Ich wüßte in der That nicht, wodurch sich diese kosmologischen Bestimmungen von den psychologischen anders unterschieden als durch ihre verallgemeinerte Fassung. Das menschliche Bewußtsein enthält ursprünglich die Gesetze der Vereinigung von Vernunft und Natur überhaupt hatte die Psychologie behauptet; die Metaphysik führt diese Behauptung lediglich des Näheren aus.

In diesem höchsten Gegensatze des Idealen und Realen sollen nun alle untergeordneten Gegensätze gründen. Dieser Gedanke erfordert eine besondere Aufmerksamkeit. Die Vernunftthätigkeit, lehrt die Dialektik, gründet im Idealen, die organische im Realen. Das Bewußtsein selbst beruht auf der Gestaltung der Natur durch die Vernunft, oder wie es andernorts heißt, stammt aus der zur Vernunft angelegten Natur. Ueberhaupt gründen alle niederen Seinsformen in den höheren und verhalten sich zu diesen wie die Arten zur Gattung. In den höheren wird der „produktive Grund" oder die „Kraft" zu einer Mehrheit niederer Erscheinungen gesucht. Der Gegensatz des Höheren und Niederen bemißt sich aber lediglich nach dem Umfang oder der Quantität der verschiedenen Größen. Im Vergleich zur Gattung ist die Art und im Vergleich zu dieser das Exemplar das niedere Dasein, weil das kleinere, begrenztere. In diesem Sinne wird also gelehrt, daß jedes niedere Dasein in einem höheren gründe und daß jedes höhere Dasein der produktive Grund oder die Kraft für eine Mehrheit von niederem Dasein, in dem es erscheine, sei. So lange man zu einem „kleineren" Dasein noch

---

[1]) Psychol. S. 12. 32 f. Dial. S. 76 f. 149. — Die Determination ist ihm nicht wie dem Spinoza bloße Negation. Vgl. auch Reden 1. A. S. 64.

ein „größeres“ finden kann, so lange sich den Gattungen die Arten, den Arten die Exemplare unterordnen, hat die Erwägung ihr Recht, daß man jedes Dasein sowohl als Erscheinung wie als Kraft, sowohl als Ursache wie als Wirkung ansehen kann. Auch Natur und Menschheit verhalten sich zur Gesammtheit des Daseins nur als Arten oder Erscheinungsformen, und finden in dem Sein schlechthin ihren productiven Grund oder ihre Ursache oder ihre Kraft. Denn in dem die Welt constituirenden Gegensatze des Idealen und Realen sind alle untergeordneten Gegensätze, also auch der oberste in die Erscheinung tretende von Natur und Menschheit, als in ihrem produktiven Grunde miteinbegriffen. Die Behauptung, „daß das Allgemeine das Besondere producire“ wird nun freilich in dieser Vagheit stehen gelassen, über die man auch durch die Beobachtung nicht hinauskommt, daß Schleiermacher das „Begründen“ im Sinne des „Umfassens des Niederen durch das Höhere“ nimmt. Denn was ist damit im Grunde gesagt oder erklärt? Der Gedanke, daß der Mensch in der Menschheit und daß Menschheit und Natur in der Welt gründen, weil die Gattung „umfassender“ ist wie das Exemplar, weil die Welt „größer“ oder „allgemeiner“ ist wie Menschheit und Natur hat in dieser Allgemeinheit ausgesprochen doch eigentlich nur phraseologischen, kaum pathologischen Werth.

Wir haben nun aber in der Welt nicht nur Arten und Gattungen, sondern auch Entwickelungsstufen und weiter bleibende und unüberschreitbare Existenzformen gefunden. Bilden sich also die Ersteren nach Maßgabe des Verhältnisses des Allgemeinen und Besonderen, so die Letzteren nach Maßgabe des Uebertwiegens je des einen oder anderen der das Weltleben constituirenden Faktoren. Dabei ist zu bemerken, daß das Ideale als Princip der Einheit und Thätigkeit sich ohne Weiteres dem Realen als das Höhere und Werthvollere überordnet. Demgemäß unterschied bereits die Psychologie die lebendigen Einheiten, in welchen das Ideale überwiegt, von den todten, in welchen es zwar auch als die gestaltende Kraft wirkt, jedoch nicht in dem Grade, daß sie selbst dadurch zur Mitwirkung qualificirt würden, wie es bei jenen vermöge der zum Bewußtsein gesteigerten Vernunft der Fall ist.

Demgemäß bezeichnet auch die Ethik den vernünftigen Menschen als den „Wendepunkt, von dem aus das Sein „unter der Form der Thätigkeit des Idealen auf das Reale“ angesehen werden müsse, weil er „die höchste Entwickelung des Geistigen im Dinglichen“ darstellt. Wir haben demnach zwei Hauptstufen im Weltleben zu unterscheiden: 1. das physische Sein, in dem zwar auch die Vernunft wirkt, jedoch nicht als Bewußtsein; 2. das sittliche Sein, in dem die Vernunft zum Bewußtsein kommt, wodurch es zum leitenden Gliede im Weltproceß sich erhebt.

Soweit könnte man Schleiermacher sehr wohl als anticipirten Vertreter der Entwickelungstheorie auffassen.[1]) Denn es ist kein „Sprung“, den er uns aus dem physischen in's ethische Sein zumuthet. Es ist lediglich der höhere Grad von Activität, den die in beiden dem Stoffe nach gleiche Vernunft (oder Einheit) im menschlichen Dasein entfaltet, durch den sich dieses von jenem abhebt. Es ist dieselbe Mischung des Einen und Mannichfaltigen, des Geistigen und Materiellen, welche das menschliche und das untermenschliche Dasein constituirt, und nur das im Bewußtsein hervortretende „Ueberwiegen“ des Geistigen, vermöge dessen wir uns als individuelle und persönliche Einheit denken um gemäß dieser das Weltleben zu ordnen und zu gestalten, weil wir eben in der persönlichen Einheit des Geistigen und Materiellen das Weltprincip gefunden haben, dieses „Ueberwiegen“ des Geistigen also ist es, was uns als das höhere Dasein der Natur, in der das Reale „überwiegt“, entrückt. Indessen wie weit auch der künstlerische Sinn Schleiermacher zum Nivelliren und Abrunden, zum architektonischen Systematisiren und harmonischen Gruppiren verleitet haben mag, die wissenschaftliche Besonnenheit hat es ihm doch überall verboten, das eine Glied des Weltgegensatzes auf das andere zurückzuführen. Das Geistige läßt sich nicht aus dem Physischen, freilich dieses auch nicht aus jenem ableiten; auf der Realität dieses Gegensatzes beruht das gesammte

[1]) Wie es David Strauß im alten und neuen Glauben wirklich thut, jedoch nur mit Rücksicht auf die Metaphysik Schleiermachers, die ja nach demselben Gelehrten im grellsten Gegensatze zu seiner sittlichen und insbesondere christlichen Lebensansicht stehen soll.

Weltleben, und wo man ihn verwischt oder verdunkelt, da hört auch sofort das wirkliche Denken auf. Wir werden freilich noch weiter zu fragen haben, ob Schleiermacher auch in seiner Gotteslehre diesem kritischen Kanon treu geblieben ist. Hier findet derselbe zunächst noch eine Bestätigung durch den Versuch das Bewußtsein sofern es auf der Persönlichkeit beruht, sofern es Selbstbewußtsein ist und und weiter das Individuelle überhaupt in der Gesammtheit des Daseins zu begreifen. Mit allem Früheren ist nämlich noch nicht klar geworden wie die Weltgegensätze in den einzelnen Individuen und Daseinsformen, wie in besonderen Lebenscentren, sich zusammenfassen, wie das allgemeine Dasein in unendlich viele besondere Daseinsformen sich zerlegt. Die Psychologie hatte das Ich als Einheit und als Bestreben seine verschiedenen Thätigkeiten zusammenzuhalten erklärt. Aber schon ehe das Ich zu sich selbst kam, war es eine besondere einzelne Verbindung von Organischem und Intellektuellem. Woher also diese „ursprüngliche" Theilung des Daseins in die unübersehbare Menge einzelner, besonderer oder allgemeiner, Existenzen? Schleiermacher hat das principium individuationis für das Mysterium par excellence erklärt, und seine Erläuterungen kommen an diesem Punkte über das Mystische in der That nicht hinaus. Man muß eben annehmen, daß das Einzelne ursprünglich begriffsmäßig verschieden ist, „weil die Einheit aus der das in Raum und Zeit gesetzte sich entwickelt, verschieden sei". „Der sittliche Mensch", lehren bereits die Monologen, „ist nur zu verstehen als ein Werk der Gottheit, das besonderer Gestalt und Bildung sich erfreuen soll, worin die freie That die Elemente der menschlichen Natur zu einem eigenthümlichen Dasein innig verbunden hat, so daß jeder Mensch die Menschheit auf eine eigene Art, in einer eigenen Mischung der Elemente darstellt." Nämlich vor aller sittlichen Thätigkeit und vor allem Bewußtsein ist die eine Vernunft „als mit der Natur geeinigt" in

---

[1]) Menschheit und Natur gelten schon den Reden als Hauptindividualisationen des Universums, die wie alle Individualität, sofern sie das Unendliche zur Darstellung bringt, unvergänglich und ewig sind. Reden, 1. A. S. 53 ff.

viele „Vernunftpunkte“ bereits getheilt und wird dann in Jedem nach Maßgabe der „Mischung“ der Lebenselemente auch „eine andere“. Man muß also „eine Modifikabilität des Allgemeinen“ annehmen, die sich bei seinem Eingehen in das Besondere realisirt. Wie sich die Einzelheit, das Ich, die Persönlichkeit, der „Vernunftpunkt“ aus der „Theilbarkeit des Allgemeinen“ erklärt, so die Eigenthümlichkeit, Besonderheit, Individualität aus der „Mischung“ des Materiellen und Geistigen. Oder sie erklären sich auch nicht daraus. Denn es leuchtet ein, daß wir es bei diesen Definitionen nicht sowohl mit Erklärungen als vielmehr nur mit vagen und dazu durchweg physisch bestimmten Umschreibungen zu thun haben. Es ist aber bezeichnend, daß der gesammte sittliche Proceß aus dieser räthselhaften Modifikabilität des Allgemeinen abgeleitet wird.[1])

Mit dem Voranstehenden ist Schleiermachers Weltidee in ihren Grundzügen ausgeführt worden. Die Welt ist eben der Gegensatz des Idealen und Realen oder die Totalität aller Dinge, welche diesen Gegensatz irgendwie an sich tragen. Die Aufstellung dieses Gegensatzes ist nicht neu. Er bestimmt in irgend einer Auffassung jede Weltanschauung. Hingegen fällt seine formalistische Behandlung durch Schleiermacher auf. In beiden Gliedern stellt derselbe eine Mischung oder Verbindung des Geistigen und Materiellen dar; seine Realität beruht also darauf, daß im Idealen das Geistige, im Realen das Materielle überwiegt. Dieses Ueberwiegen hat seinen Grund darin, daß sich der Geist im Contakte mit dem Materiellen als einheitsetzende Thätigkeit bestimmt oder auch durch eine nicht weiter erörterte Naturnothwendigkeit (man denke an die „todten Vernunftpunkte“!) dazu wird. Darauf beruht aber auch der ganze Vorsprung und alle Dignität, welche demselben vor der Materie eingeräumt wird. Denn der Geist als Substanz ist „Einheit“, als Thätigkeit „Einheitsetzen“; die Materie als Substanz „chaotische

---

[1]) Dial. S. 149. Ethik (T.) S. 56. (S.) S. 86 f. 93. 116 f. 135 ff. — Vgl. auch Reden, 1. A. S. 56. 92. 171. 267. Wird hier die Individualität als That des Universums bezeichnet, so in den Monologen als freie That des Geistes; vgl. S. 12. 25. 39 f. 103. Das erste ist die „religiöse“, das andere die „sittliche“ Betrachtungsweise der Welt.

Mannichfaltigkeit"; in die geistige Thätigkeit hereingezogen und durch sie bestimmt „geordnete, organisirte Vielheit". Ich glaube nun auch, daß sich Schleiermacher bei diesen Definitionen mehr durch Rücksichten der architektonischen Gruppirung, wie durch den Zweck realer Erkenntniß leiten ließ. Indessen bleiben diese Definitionen verhängnißvoll für das ganze System; der Geist erscheint in Folge davon immer nur als die an sich leere Form, welche mit der physischen Mannichfaltigkeit durch die Macht des Daseins erfüllt, diese durch die im Contakt mit ihr entzündete Thätigkeit ordnet und gestaltet und damit zugleich selbst geordnet und gestaltet wird.

Diesem Umstande, daß nämlich Geist und Stoff nur in- und durcheinander existiren, trägt also der Gegensatz des Idealen und Realen bereits Rechnung. Wie sich nun aber unter diesem Gegensatze die Arten, Stufen und Exemplare des Daseins gruppiren, ist schwer einzusehen. Denn die Kategorien „Mischung" und „Ueberwiegen" sind ebenso untauglich diesen Weltproceß einigermaßen zu verdeutlichen, wie die Kategorie des „Umfassens" des Niederen durch das Höhere zur Verdeutlichung der ursächlichen Verbindung der Dinge etwas beiträgt.[1])

Noch weniger läßt sich aus dem Gesetze des Ueberwiegens eine wirkliche fortschreitende Bewegung in der Welt ableiten, vielmehr scheint alles Dasein vermöge der naturnothwendigen Mischungsverhältnisse seiner verschiedenen constituirenden Faktoren dazu verurtheilt in dem Gegensatze zu „schweben", wobei es wieder nur auf ein naturnothwendiges Ereigniß hinausläuft, wenn bald das eine bald das andere Glied bald mehr, bald weniger, einer Wage vergleichbar, fällt oder steigt. Indessen wird man durch die Be-

---

[1]) Die charakteristische Tendenz der Philosophie Schleiermachers die Einheit des Daseins in dem Nachweis der Relativität aller Gegensätze zu bewähren, tritt in eigenthümlicher Weise auch darin hervor, daß beide Glieder jedes Gegensatzes auf jeder Seite desselben gesetzt werden. Das Ideale ist auch Reales und das Reale auch Ideales, das Denken auch Sein und umgekehrt; auf beiden Seiten findet sich die Mischung des Geistigen und Materiellen nur in verschiedenem Maße. Dial. S. 244 f. Ethik (T.) S. 12. Vgl. Weißenborn a. a. O. S. 79 f. und Schaller a. a. O. S. 169.

ung des sittlichen Processes über dieses Schweben hinaus-
rt.

Denn der Weltproceß hat allerdings ein Ziel und wenn man
ll einen Endzweck: es ist die Bewährung der Vernunft als des
iren Princips in der Gestaltung und harmonischen Ordnung
Dinge. Und zwar wird dieses Ziel von ihr durch den Menschen,
m sie als bewußte Thätigkeit auftritt, erstrebt und bildet dessen
je Lebensaufgabe. Aber es ist gerade der Mensch, dem die lei-
Rolle in dem Weltprocesse zugetheilt ist, der vergeblich in dem
:m eine befriedigende Antwort auf die Frage suchen wird:
:n Werth und Sinn dieser universelle Proceß an sich und für
igentlich habe? Die Antwort, daß die Herrschaft der Vernunft
die Natur durchgesetzt und somit die Einheit des Seins in der
eit seiner Formen dargestellt werden müsse, ist jedenfalls wie-
u vag und weitschichtig als daß sie irgend genügen könnte.

Diese Weltanschauung entwickelt sich also genetisch aus der
tanschauung, welch' letztere sich in ihr zugleich vervollständigt.
Trennung von Intellekt und Organisation entspricht der kosmische
ısatz des Idealen und Realen. Denn es war die Erweiterung des
tbewußtseins zum Gattungsbewußtsein, zum Natur- und Welt-
ßtsein, welche uns überzeugte, daß die Elemente, welche unser
constituiren auch das der ganzen Welt constituiren. Und so
vir uns als Bewußt-sein von dem bewußtlosen einzelnen Din-
rennen, so scheiden wir in der ganzen Welt zwischen Mensch-
ınd Natur in dem Sinne, daß wir in der ersteren den eigent-
Vernunftträger, in der letzteren das Object und den Schauplatz
inheitsetzenden Vernunftthätigkeit finden. Da es aber vor dem
hlichen Bewußtsein und außer ihm gestaltende Vernunft und
tete Natur gibt, wie wir denn selbst beides sind ehe es uns
Bewußtsein kommt, so kann auch der Gegensatz des bewußten
unbewußten Seins nur als ein untergeordneter dem weltumfas-
ı und weltbildenden Gegensatze des Idealen und Realen gegen-
verstanden werden. So wie wir nun aber in unserem unmit-
:en Leben die Einheit von Intellekt und Organisation besitzen,
ıd wir genöthigt auch den Weltgegensatz des Idealen und
n in einer allgemeinen Einheit des Daseins verbunden oder

aufgehoben zu denken. Das führt uns auf die Gottesidee in ihrem Verhältnisse zur Weltidee.[1])

6. Gott und Welt in ihrem gegenseitigen Verhältnisse.

Der beschriebene höchste Gegensatz des Idealen und Realen, der die Welt ist, wäre nämlich, wie Schleiermacher lehrt, nur ein „leeres Mysterium", wenn er nicht von dem „einen Sein" befaßt würde, welches ihn mit allen untergeordneten Gegensätzen „aus sich entwickelt". In der unendlichen Theilbarkeit von Zeit und Raum entfaltet sich alles empirische Sein, aber in der Einheit schlechthin, d. h. „in der Identität des ununterscheidbaren schlechthin absoluten Seins und Wissens" soll dasselbe wurzeln. Von diesem Gesichtspunkte aus erscheinen Ideales und Reales oder Denken und Sein auch nur als „parallele modi" eines ihren Gegensatz in absoluter Lösung in sich tragenden, allem gegensätzlichen Dasein als „produktiver Grund" zu Grunde liegenden absolut einen Seins.[2])

Die höchste Einheit wird absolut genannt, weil jeder Gegensatz in ihr aufhört, weil sie eben ihrem Wesen nach nichts ist als Einheit. Aber, man übersehe es nicht, sie ist Einheit des Idealen und Realen, sie ist also, wenn ich so sagen darf, aus keinem andern Stoffe gemacht wie die Welt. Nur daß Ideales und Reales in der

---

[1]) Vgl. noch Dial. S. 147, 211–230. — Es kann nicht verkannt werden, daß die verschiedene Bezeichnung des Weltgegensatzes in dem System verwirrend gewirkt hat. Während nämlich die Kategorien des Idealen und Realen, des dinglichen u. geistigen, physischen u. ethischen Seins, der Vernunft und Natur den Gegensatz in dem Sinne als einen realen bezeichnen, daß er wirkliche Art- und Stufenunterschiede in der Welt bildet, nehmen die Bezeichnungen desselben als Denken und Sein oder als Subject und Object das wieder zurück und lassen denselben nur als doppeltes Verhalten desselben Seins erscheinen, ein Verhalten, das fortwährend wohl auch substanzielle Differenzen producirt, die man aber wieder als untergeordnete Funktionen des einen Seins verstehen kann.

[2]) Dial. S. 77 ff. 113 f, 150 ff. 162 ff. 462. 496 f. Ethik (T.) S. 91. 95.

Welt im Gegensatze, im Sein schlechthin als Einheit existiren. Der die Welt constituirende Gegensatz könnte ja gar nicht in dem absolut einen Sein begründet sein, wenn dieses nicht Einheit eben des Idealen und Realen wäre. Diese absolute Einheit des Idealen und Realen, oder dieses „Sein schlechthin" wird im Gegensatze zur Welt Gott genannt. Da nun diese Einheit als solche nie erscheint, so kann sie auch nie an sich erkannt werden. Alle Gegensätze, also auch der von Subject und Object, auf dem das Denken beruht, hören ja in ihr auf. Wir können uns wohl das Einzelne, Viele, Gegensätzliche vorstellig machen, aber niemals das unterschiedslose Allgemeine, Eine. Die Gottesidee ist also ganz transcendental; sie bleibt immer „hinter dem Vorhang", und wenn wir hier doch von ihr reden, so geschieht es darum, weil unsere Welterkenntniß ihren Abschluß nur in der Idee eines letzten einheitlichen Grundes aller Dinge findet, eine Idee, die wir freilich immer nur in den Wasserfarben der Abstraction malen können.

Das Streben nach einheitlicher Begründung der Weltgegensätze beherrscht nämlich das menschliche Denken derart, daß man es selbst in der Metaphysik des Daseins begreifen muß. Im direkten Widerspruche mit Kant unternimmt es daher Schleiermacher aus der Tendenz des Denkens auf Uebereinstimmung mit seinen Objecten auf eine zu Grunde liegende absolute Einheit von Denken und Sein zu schließen und diese Hypothese in dem Versuche die Relativität aller Gegensätze in der Welt nachzuweisen metaphysisch zu begründen. Und das wird ihm nicht schwer, wenn wir uns erinnern, daß er das Denken als Einheitsetzen erklärt und den Gegensatz des Geistigen und Physischen auf den von Einheit und Mannichfaltigkeit zurückgeführt hat. Demgemäß heißt es: die Einheit ist nur in der Mannichfaltigkeit, diese nur in jener; das Sein ist auch Denken, das Denken auch Sein; vor allem Bewußtsein sind beide unmittelbar eins, und auf der Höhe der Entwickelung des Denkens bewährt dieses mit der Tendenz auf Uebereinstimmung mit allem Sein, auch wo dieselbe sich nicht realisirt, doch die genuine Einheit, die ursprüngliche Identität der Denk- und Seinsformen. Ja, wenn man einen Beweis für das Dasein Gottes bei Schleiermacher suchen will, so kann man ihn nur in diesem der Tendenz des Denkens auf Einheit

mit dem Sein entnommenen Versuche finden, die Relativität aller Gegensätze und damit die absolute Einheit alles Daseienden darzustellen, ein Versuch, der die gesammte Wissenschaft Schleiermachers in signifikanter Weise beherrscht.

Die Betrachtung aller Dinge soll nämlich die Meinung bewähren, daß allem gegensätzlichen und getheilten Dasein ein einheitliches untheilbares Ursein als produktiver Grund zu Grunde liege. Die Differenz von Leib und Seele, von organischer und intellektueller Thätigkeit gründet in der Einheit unseres Lebens und ist in dieser unmittelbar eins. Alle individuellen Verschiedenheiten in der Menschheit gründen und finden ihre unmittelbare Einheit in der Gattung. Ebenso ordnen wir alle physische Lebensbewegung dem Begriffe Natur unter. Und nicht nur das. Sowie Leib und Seele eins sind in der Person des Menschen, so vollziehen wir die Einheit von Natur und Menschheit in der Gottesidee. In der Weltidee ist nämlich nur die Totalität alles gegensätzlichen Daseins zusammengefaßt, ohne daß in ihr zugleich die Einheit des Seins zum Ausdruck käme. Die Welt existirt für unser Denken nur in der Vielheit ihrer in die Erscheinung tretenden differenten Gestaltungen und Funktionen. Sowie nun alle diese kleineren oder größeren Lebenskreise dieselbe Beschaffenheit nur in verschiedener Mischung, dieselben Lebensfunktionen nur in verschiedenem Grade zeigen, welche ohne die besonderen und allgemeinen Vernunftcentren in tausend Atome zerstieben würden, so findet auch die Welt ihren absoluten Grund erst in einer unanschaubaren Einheit alles Seins, zu dem sich alle ihre differenten Daseinsformen und Lebensfunktionen, wieder nur als Funktionen und als Erscheinungen verhalten. Sowie das Ich nur in der Duplicität der intellektuellen und organischen Funktion, so erscheint die Einheit des Seins nur in der Duplicität des die Welt constituirenden Gegensatzes von Idealem und Realem. Und sowie organische und intellektuelle Funktion nur im individuellen Leben ihre punktuelle Einheit finden, so finden Ideales und Reales (oder die Welt) ihre unendliche Einheit nur in dem absoluten Sein (oder in Gott).

Schleiermacher lehnt es ausdrücklich ab, das eine Glied des kosmischen Gegensatzes auf das andere zurückzuführen. Ideales und Reales bleiben für unser Denken verschieden, aber als Sein sind

eins. Es ist eine Täuschung, wenn der Spiritualismus das eale aus dem Idealen, oder wenn der Materialismus das Ideale is dem Realen ableiten zu können meint. Beide Glieder des Weltgegensatzes sind gleich real, gleich werthvoll, constituiren eben ihrer Differenz das Weltleben. Eine absolute Begründung für ide kann man also nur in dem allem getheilten Dasein unsichtbar i Grunde liegenden einen Sein oder in Gott finden. Eben desilb kann man Gott und Welt nicht identificiren und nicht auseinder halten; und doch meint Schleiermacher seien wir genöthigt getrennt zu denken, was er in der ausführlichen Erörterung des erhältnisses zwischen Gott und Welt nachweist.[1])

Beide Ideen, lehrt die Dialektik, drücken dasselbe Sein aus, er in der Weltidee wird das Sein als Totalität, in der Gottesee als Einheit aller Gegensätze gesetzt. Beide Ideen lassen sich al- nicht identificiren: die Welt ist Einheit in der Vielheit, Gott ist inheit mit Ausschluß der Vielheit, oder absolute Einheit. Die Weltidee verbürgt nämlich nur die Gemeinschaftlichkeit alles gensätzlichen Lebens, so namentlich auch der Natur- und Sittenrmen. In ihr lassen sich also auch nur die Vielheit und Gegenslichkeit sowie die Wechselbeziehungen alles einzelnen Daseins beünden; sie ist Princip des in Raum und Zeit sich entwickelnden theilten Lebens. In ihr liegt aber noch gar keine Bürgschaft dair, daß die zu gemeinsamem Leben verbundenen, sich bald anzieenden, bald abstoßenden Daseinsformen auch, so zu sagen, von ause aus zusammengehören. Folglich ist die Gottesidee zur Beründung der Einheit alles Daseins ganz unentbehrlich.

Indessen, wie bemerkt, beide Ideen drücken dasselbe Sein aus, ur in der Verschiedenheit seines Daseins. Sie lassen sich also weder ennen noch einander entgegensetzen. Man kann die Welt nicht ohne Gott denken, aber auch Gott nicht ohne die Welt. Die Welt ohne Gott wäre das „Chaos“, Gott ohne die Welt ein inhaltsloses Fantasma“. Die „Vielheit“ existirt eben nur in der „Einheit“ nd diese nur in jener. Aber so gewiß die Welt in der Vielheit r Arten und Stufen des Daseins eine reale Existenz besitzt, kann

[1]) Dial. S. 161—171.

man sie nicht mit Gott identificiren. Und andererseits: so gewiß die Vielheit alles Daseins jedes inneren Zusammenhangs entbehren würde ohne eine zugrundeliegende Einheit, so gewiß kann man sie nicht ohne Gott denken. Aus demselben Grunde ist Gott zwar nicht als eins mit der Welt zu denken; aber, wie bemerkt, ohne die in Zeit und Raum erscheinende Vielheit wäre die „Einheit des Seins“ nur ein — Fantasma. Demgemäß läßt sich weder eine absolute Identität noch ein absoluter Gegensatz zwischen beiden constatiren. Wir können sie nicht identificiren, „weil die Ausdrücke verschieden sind“; wir können sie nicht isoliren, „weil es nur zwei Werthe für dieselbe Forderung sind“. Also „sind wir nicht befugt ein anderes Verhältniß zwischen Gott und Welt zu setzen als das des Zusammenseins beider. Denn ebensowenig wie wir einen Gegensatz beider construiren können, können wir auch eine Identität beider construiren, weil in ihrem Sein in uns beide Ideen verschieden sind, auf der andern Seite wir sie aber an sich nicht abgesondert von einander denken können. Wir schweben also zwischen dem einen und anderen und können auch mit Besonnenheit nichts anderes erwarten. Das Setzen einer Identität und eines Gegensatzes zwischen beiden ist auf gleiche Weise ein Hinausgehen aus dem realen Denken und ist doch nicht, wie alles wahrhaft Transcendentale sein muß, zugleich innere nothwendige That, folgt auch nicht aus der Art wie beide Ideen in uns transcendente Principien sind.“[1])

Es fragt sich ob Schleiermacher unter den Kategorien Transcendenz und Immanenz noch eine weitere Auskunft über das Verhältniß von Gott und Welt zu geben hat.

Die Einheit des Seins oder Gott beansprucht das Merkmal der Transcendenz. Indessen ist damit keineswegs ein weiterer Schritt zur Trennung von Gott und Welt gethan. Denn auch die Welt ist transcendent, sofern wir die Totalität alles Daseins niemals haben und mit unserem Denken ihr jedenfalls nur in unendlicher Progression näher kommen. Nun ist Gott allerdings noch in einem anderen Sinne transcendent. Das schlechthin eine Sein, diese absolute Identität von Sein und Bewußtsein, ist nämlich für das Den-

---

[1]) Dial. S. 78. Anm. 158. 328 f. 432 ff. 521. 526.

ten überhaupt und schlechterdings unerreichbar. Immerhin wird die Transcendenz Gottes auch damit nur im Sinne der Unerkennbarkeit Gottes behauptet. Man kann die pure Einheit überhaupt nicht, oder man kann sie nur in der Vielheit denken. Eine reale Differenz ist damit nicht statuirt. Im Gegentheil scheinen die Sätze, daß wir von einem Sein Gottes außer der Welt nichts wissen und daß sich die Gotteserkenntniß in der Totalität der Welterkenntniß allein realisire, nothwendig in dem Schlußsatze auszulaufen, daß Gott überhaupt „außer" der Welt nicht existirt.[1])

Während also Schleiermacher die Transcendenz Gottes vorwiegend im Sinne seiner Unerkennbarkeit bestimmt, betont er um so nachdrücklicher die reale Immanenz Gottes in der Welt. In dieser Richtung verfährt er besonders in der religiösen Anthropologie. In jedem Bewußtsein ist nämlich sowohl die Beziehung auf die Einheit schlechthin gesetzt wie die auf die Vielheit schlechthin. Die erstere soll die „Qualität" oder das Transcendente, die zweite das „Mathematische oder Quantitative" im Menschen sein. Beides zusammen constituire sein eigentliches Wesen. Aber das Transcendente im Menschen bezeichnet zugleich die wirkliche Immanenz Gottes in ihm. Im Selbstbewußtsein ist Gott „mitgesetzt" und zwar „als Grund unserer Einheit im Uebergang vom Wissen zum Wollen und umgekehrt". Ebenso wird das Sein der Ideen und des Gewissens im Menschen, welche beide nur in verschiedener Richtung „die Identität der Denk- und Seinsformen" repräsentiren, „ein Sein Gottes" in ihm genannt. Sofern der Mensch Einheit des Idealen und Realen ist, eine Einheit die er freilich auch im unmittelbaren Bewußtsein, im Gefühl nie rein oder „ohne Vielheit" erlebt, ist er Gott oder ist Gott in ihm. Ebenso ist das Sein Gottes in allen Dingen gegeben, sofern in allen „vermöge des Seins und Zusammenseins die Totalität und deren transcendenter Grund gesetzt ist". Nach Art der Begründung unseres gegensätzlichen empirischen Lebens in seiner unanschaubaren transcendenten und doch als „Princip und produc-

---

[1]) Ethik (T.) S. 10 ff. — Vgl. meine Abh. über die philos. Gotteslehre Schleiermachers, Zeitschr. f. Philos. u. philos. Krit. Bd. 57. S. 198 ff. Bd. 58. S. 1 ff.

tiver Grund" ihm immanenten Lebenseinheit haben wir uns die Begründung des gegensätzlichen Weltlebens in dem einheitlichen Gottesleben zu denken.[1]) In der „besonderen" oder „einzelnen" Einheit des Intellektuellen und Organischen, dem Ich, ist also immer zugleich die „allgemeine" Einheit des Idealen und Realen mitgesetzt und zwar als von jener nur dem Umfange nach verschieden. Demgemäß haben wir in der absoluten oder allgemeinen Einheit des Seins ebenso die Erweiterung der psychischen Lebenseinheit zu finden, wie in dem Gegensatze des Idealen und Realen die Erweiterung des psychischen von Intellekt und Organisation, und die Immanenz Gottes in der Welt ist nach Maßgabe der Immanenz der Einheit des Ich in der Getheiltheit seines empirischen Lebens zu denken. Gott ist nicht leere, sondern „volle Einheit" des Seins, und das Welträthsel bleibt nur dieses, wie diese volle Einheit die Gegensätze, in welchen das Dasein der Welt verläuft, aus sich entwickeln oder causiren könne.[2])

Diese Schlußfolge ist so zwingend und durchschlagend, daß sie nicht durch einzelne zuwiderlaufende Bemerkungen Schleiermachers durchkreuzt werden kann. Die psychologische Begründung des Gegensatzes von Intellekt und Organisation im Ich, die dialektische Untersuchung über den letzten Grund der Uebereinstimmung von Denken und Sein, die Frage der Ethik nach einer absoluten Garantie für die Zusammengehörigkeit der Natur- und Sittenformen mit ihrem gemeinsamen Resultat: dem absoluten Sein oder der Einheit des Seins, — das Alles bliebe rein unverständlich und sinnlos, wenn wir nicht überall dieselbe Differenz und dieselbe Einheit von Leib und Seele, von Ich und Nichtich, von Natur und Vernunft, von Denken und Sein, von Idealem und Realem, von Gott und Welt statuiren dürften. Dann ist aber auch nicht zu bestreiten, daß Schleiermacher den Ertrag seiner Metaphysik in dem dialektischen Satze ausgesprochen hat, daß „das Sein" ebenso auf ideale wie reale Weise gesetzt ist, daß Ideales und Reales nur „parellele modi des einen Seins" sind, welches den höchsten kosmischen Gegensatz genau so aus sich „ent-

[1]) Dial. S. 149 ff. 162 ff.
[2]) Dial. S. 155. — Vgl. auch Vorländer a. a. O. S. 112.

ckelt", wie wir es in parte pro toto an der Einheit des Ich in der Getheiltheit seiner Funktionen beobachtet haben.[1]).

Es sind dieselben Motive, welche Schleiermacher zu dem Po-llate Gottes führen wie Kant. Er sucht nach einer absoluten Ga-ntie für die genuine Zusammengehörigkeit und Uebereinstimmung r intellektuellen und organischen, der ethischen und physischen Welt, :il ohne sie dem sittlichen Lebensprocesse und der wissenschaftlichen rbeit, welche auf Darstellung der Vernunft in der Natur und äquate Erkenntniß des Daseins tendiren, Zweck und Erfolg ihres trebens unverbürgt blieben. Aber der Weg, welchen er zur Er-chung dieses Zieles einschlägt, ist soweit wie möglich von Kant d seinem auf der Voraussetzung einer realen Differenz zwischen :rnunftwille und Naturproceß basirenden Postulate eines persönli-n Gottes verschieden. Denn es ist die Einheit unseres persönlichen bens in der Getheiltheit seiner Funktionen, welche ihn ermuthigt n Gegensatz von Vernunft und Natur eine gleiche Lebenseinheit Grunde zu legen, im Verhältniß zu welcher diese auch nur die deutung von Funktionen, Erscheinungsformen, Lebensweisen bean-uchen sollen. So real wie unser empirisches Leben in dem Gegen-ze von Leib und Seele, so real ist die Welt in dem Gegensatze n Idealem und Realen. Aber so untrennbar wie Leib und Seele n unserem Leben sind, so untrennbar ist die Welt von Gott. Des-lb kann man die beiden weder isoliren noch identificiren. Viel-hr muß ihr „Zusammensein" nach Maßgabe des Verhältnisses n empirischem und transcendentem Ich, von Kraft und Erschei-ng, von Ursache und Wirkung, von Sein und Dasein oder von in und modus gedacht werden.[2])

---

[1]) Dial. S. 77 ff. — Vgl. die entsprechende psychologische twickelung S. 32 ff. oben. — Auch hier ist sich übrigens Schleiermacher in Bezeichnungen nicht gleich geblieben. So wird Dial. § 187 Gott der terie gegenübergestellt, während er sonst durchweg in der aus Materie Geist construirten Welt sein Correlat findet.

[2]) Vgl. Weißenborn, a. a. O. I, 278 — 282. Schaller, a. O. S. 167 ff. Zeller, a. a. O. S. 761—766 u. d. Abh. in den eol. Jahrb. 1842. S. 263 ff. Sigwart, a. a. O. S. 499. Lip-is, a. a. O. S. 139 ff. — Die Vertreter der Vermittlungstheo-

Man hat mit Recht darauf aufmerksam gemacht, daß sich Schleiermacher gerade in dem metaphysischen Ertrage seiner Weltanschauung sowohl mit Spinoza wie mit Schelling, von denen er sich übrigens durch die starke Betonung der Individualität unterscheidet, nahe berührt. Indessen wird mit nicht geringerem Rechte eine Differenz zwischen ihm und diesen Denkern hervorgehoben, an der die Glaubenslehre weitergebaut hat. Bei Schelling und Spinoza fällt nämlich das Absolute in der Art mit den Gegensätzen der Welt zusammen, daß die Realität der letzteren in Frage gestellt wird. Schleiermacher behauptet wenigstens die Verschiedenheit der indifferenten von der differenten Einheit, und auch die Lehre von der Immanenz Gottes in der Welt läßt eine quantitative Verschiedenheit der einzelnen von der allgemeinen, der getheilten von der absoluten Einheit offen. Allein gerade in dieser, übrigens zur Sache wenig entscheidenden Distinction haben die philosophischen Beurtheiler Schleiermachers ausnahmelos eine Inconsequenz gefunden. Wird nämlich Gott als Einheit alles Seins definirt, so bleibt kein Raum für eine reale Differenz zwischen ihm und der Welt. Soll andererseits die Welt wirklich von Gott verschieden sein, so kann man ihn nicht als Einheit von allem Sein auffassen. Ebenso steht es mit dem Gedanken der Begründung der Welt in Gott. Soll die höchste Einheit die Weltgegensätze begründen, so muß sie selbst irgendwie zur Differenziirung disponirt sein; wird aber die höchste Einheit als absolute Indifferenz gedacht, so läßt sich nicht einsehen, wie sich die gegensätzliche Welt aus ihr entwickeln soll. Daher das „beziehungslose" und doch bezügliche „Schweben" zwischen den coordinirten Ideen von Gott und Welt.[1])

Es kommt mir nun zwar nicht darauf an hier noch den Nachweis zu führen, daß diese Welt- und Gottesanschauung in allen

logie suchen sich allein noch dieser Consequenz zu entziehen; mit welchem Rechte, das werden wir bei der Darstellung der theologischen Gotteslehre Schleiermachers prüfen. Vgl. indessen auch Schmidt, Spinoza u. Schleiermacher, Berlin 1868, S. 133 ff.

[1]) Vgl. bes. Dial. S. 328 ff. 433 ff. 526 ff. — Vgl. auch Reden, 1. A. S. 6. 64. 86. 172. Ethik (T.) S. 91 f. 95 ff. Ferner Dilthey a. a. O. S. 324.

ihren Zügen den Charakter des Pantheismus an sich trägt. Indessen soll auch nicht geleugnet werden, daß Schleiermacher den kritischen Standpunkt, den er in dem Grundsatz: man kann Gott und Welt nicht getrennt *denken*, eingenommen, überschritten und mit der Behauptung, daß die Gottesidee isolirt zum leeren Fantasma werde, der Unabhängigkeit Gottes das Urtheil gesprochen hat. Inwiefern dadurch das religiöse Interesse geschädigt wird, ist hier nicht zu erörtern. Aber auch das wissenschaftliche Interesse fordert jedenfalls ein solches Maß von Unabhängigkeit für Gott, daß die Begründung der Welt in ihm nicht zu einer bloßen Phrase oder zu einer physischen Emanation, mit der die Superiorität des Sittlichen preisgegeben und die „Individuation" jedenfalls nicht erklärt würde, herabgesetzt werde.

Vom Standpunkte der Wissenschaft muß also Schleiermachers *Weltansicht* der doppelte Vorwurf gemacht werden, daß sie eben so untauglich zur Lösung des Welträthsels, wie falsch in ihrer Methode ist. Oder wer wird in den Kategorien Einheit und Mannichfaltigkeit, die in ihren verschiedenen Verbindungen die Arten und Stufen des Weltprocesses repräsentiren, und welche, wie nachgewiesen, das *letzte* Wort Schleiermachers zur Sache sind, im Ernste einen erheblichen Beitrag zur Aufklärung über die Gebiete des sittlichen und physischen Lebens in ihrer Einheit und Verschiedenheit finden? Die Methode der Theilung des Daseins nach dem Maßstabe des quantitativen Ueberwiegens seiner dem Stoffe nach identischen Glieder ist aber vielmehr geeignet alle Differenzen in der Art und Entwickelung des Lebens zu verwischen, wie sie zu erklären. Wäre bei Schleiermacher das architektonisch-systematische Interesse, getragen von einer ästhetischen Empfindung für die unendliche Harmonie des Daseins, nicht stärker gewesen, wie seine Richtung auf reale Erkenntniß, so würde es sich schwer erklären lassen, wie ein so scharfsinniger und geistvoller Kopf das Facit seiner Weltansicht in dem Satze ziehen konnte: Alles ist, folglich ist das Sein die Einheit und der Grund von Allem! Daraus daß Alles *ist* folgt aber noch lange nicht, daß Alles *dasselbe* ist oder gar daß das von allem Daseienden abstrahirte Prädicat *sein* „der productive Grund" desselben ist. Mit welchem Rechte man ihm eine Bestim-

mung der Gottesidee „im Sinne des Geistigen" zutrauen darf, kan man nun daran ermessen, daß die Gottesidee überhaupt nur dur Preisgabe und Aufhebung aller Differenzen im Sein, so namentli der Differenz des Ethischen und Physischen gewonnen wird. W sich damit die Anerkennung der Dignität der sittlichen Vernunft, d doch auch in Gott begründet sein muß, wenn er die ganze Wel begründen soll, verträgt, diese Frage werden wir bei Besprechun der Ethik Schleiermachers zu beantworten suchen.

[redacted]

Zweite Abtheilung:

Die Ausführung der philosophischen Grundanschauung in der dialektischen Erkenntnißlehre, der philosophischen Ethik und Religionslehre.

Cap. III.

Die dialektische Erkenntnißlehre.

---

7. Ausgangspunkte und Tendenz der Dialektik.

Schleiermachers Dialektik, welche für unsere Aufgabe vorzugsweise in Betracht kommt, gehört unstreitig zu den interessantesten, aber auch am schwersten verständlichen Theilen seiner wissenschaftlichen Hinterlassenschaft. Sie nimmt in dem System eine ähnliche Stelle ein wie die Kritik der reinen Vernunft in dem Kantischen. Es ist mir wahrscheinlich, daß sie nach diesem Muster gearbeitet wurde. Die Dialektik copirt nämlich einfach die Resultate der Erkenntnißlehre Kants und entnimmt offenbar dem bekannten Dualismus zwischen Ding an sich und Denken, welchen Kant grundsätzlich nicht überschritten hat, der aber dem monistischen Zuge Schleiermachers ganz zuwider sein mußte, die Motive zu dem charakteristischen Versuche die absolute Identität von Denken und Sein nachzuweisen, welcher den principiellen Theil der Dialektik von der ersten bis zur letzten Zeile beherrscht. Deshalb ist sie denn auch Logik und Metaphysik zugleich. Ohne Berücksichtigung „der innersten Gründe alles Wissens“ getraut sich nämlich Schleiermacher nicht die Regeln des Denkens aufzustellen. Das Denken, reflectirt er über Kant hinaus-

gehend, will Wissen werden, indem es sich in völlige Uebereinstimmung mit dem Sein setzt. Gibt es keine Garantie für die genuine Uebereinstimmung unserer Denkformen mit den Formen des Seins, so ist die Wissenschaft überhaupt eine Illusion. Für sie ist also gerade das eine Existenzfrage, was Kants Kritik als ein unlösbares Problem umgangen hatte. Wir wollen die Wirklichkeit oder das Sein erkennen; wir müssen uns also auch über die Erreichbarkeit dieses Zieles vergewissern. In dieser Richtung bemerkt bereits die Psychologie, daß ein Begriff immer nur in dem befruchtenden Contakte des inneren Denkprincips mit den äußeren Objecten sich erzeuge, ohne diesem beachtenswerthen Gedanken eingehendere Würdigung zu Theil werden zu lassen. Aber auch die dialektische Erkenntnißtheorie hat für die psychologische Seite des Problems wenig übrig. Die mangelhafte Induktion wird gerade an diesem Punkte durch die constructive Speculation ersetzt, und „die absolute Begründung der Wissensidee" absorbirt dermaßen das Interesse Schleiermachers, daß er für die empirische Seite des Problems so gut wie nichts leistet. Denn die Aufgabe der Kantischen Lehre von der Idealität von Zeit und Raum vollzieht er, ohne sie irgendwie zu rechtfertigen.

Es ist nun zwar ein Verdienst Schleiermachers in der Trennung der realen und metaphysischen Wissenschaften die Sünde erkannt zu haben, welche fortzeugend immer einerseits den abstracten Scholasticismus, andererseits den sinnlichen Empirismus gebären muß. Aber das Resultat seines theilweise originellen, vielfach gewaltsamen Versuchs diesen alten Conflikt zu lösen, ist am Ende doch nur „die Ueberzeugung" daß Denken und Sein im Grunde identisch und also auch in ihrer differenten Erscheinungsformen nur relativ entgegengesetzt sind. In diesem Sinne wird „das einwohnende Sein Gottes als Princip alles Wissens" aufgestellt. In diesem Sinn wird die religiöse Ueberzeugung von „der absoluten Identität des Idealen und Realen" als das eigentliche Motiv der wissenschaftlichen Erkenntniß und diese selbst als der letzte Grund der postulirten Uebereinstimmung der Denk- und Seinsformen nachgewiesen. Was dem objektiven Bewußtsein immer fehlt, die Ueberzeugung von der genuinen Uebereinstimmung der Denk- und Seinsformen, wird dem subjectiven Bewußtsein zur unmittelbaren Gewißheit. Wir können diese Ueber-

stimmung wissenschaftlich nicht nachweisen, aber im Verlaufe des ssenschaftlichen Processes wird sie uns mit innerer Nothwendigkeit wiß, und diese „religiöse Gewißheit" ist uns zugleich Garantie für : Wahrheit der Wissenschaft.

Wie Ernst es übrigens Schleiermacher mit dieser Begründung : Wissenschaft durch die Religion ist, geht deutlich genug aus der ichtenswerthen Notiz über den wissenschaftlichen Skepticismus, lche die Beilage C, IX bringt, hervor. Die mit der Ueber=istimmuug der Denk= und Seinsformen, des Intellectes und : Natur stehende und fallende „Wahrheit der Wissenschaft" läßt) auf wissenschaftlichem Wege überhaupt nicht evident machen. ine Wissenschaftslehre vermag das Vorurtheil zu widerlegen, daß es Wissen lediglich illusorisch ist, daß wir mit allen unseren Be=ffen und Urtheilen keinen adäquaten Ausdruck für das Sein ge=nnen, daß die Kluft zwischen unserem Intellecte und dem äußern isein unausfüllbar ist. Was also soll den kritischen Skepticismus erwinden? Schleiermacher antwortet: die im Verlaufe des Denk=ocesses sich herausstellende subjective Ueberzeugung von der trans=ıdenten Einheit von Vernunft und Natur oder das religiöse ewußtsein von der Einheit der intellektuellen und ysischen Welt in Gott. Wir werden diesem höchst bedeut=nen Gedanken noch weiter begegnen. Vorerst können wir unter achtung desselben die historische Stellung der Dialektik dahin be=nmen: 1. sie acceptirt den Grundsatz Kants, daß es nur ein issen um das Wirkliche, sofern es zu unserer Erfahrung kommt, en kann, 2. sie sucht die Kantische Skepsis bezüglich einer absolut iquaten Erkenntniß in Anerkennung der Mangelhaftigkeit der rschenden Metaphysik zu überwinden — durch die Religion, aber ilich, wie wir sehen werden, durchaus metaphysich bestimmte ligion.[1])

---

[1]) Dial. S. 316 ff. 370 ff. 9 ff. 16 ff. 21. Anm. — Das iauere hierzu vgl. in meiner Göttinger Doktordissertation von 1868, 6—12.

8. Allgemeine Charakteristik des Erkennens.

Zur allgemeinen Charakteristik des Wissens ist hervorzuheben, daß wir es hier nur mit dem activen Denken zu thun haben, welches auf die Erkenntniß der Dinge an sich losgeht. Auch muß das wissenschaftliche Denken von dem ästhetisch-religiösen unterschieden werden. Manifestirt sich in dem letzteren immer das Individuum als solches oder eine individuell bestimmte Gemeinschaft, so kommt bei dem ersteren der Einzelne nur als Träger der in Allen identischen Vernunft in Betracht. Demgemäß wird als Subject des wissenschaftlichen Processes die allgemeine eine Vernunft, als Object desselben die Totalität alles Daseins genannt. Das Wissen muß also immer als dasjenige Denken vorgestellt werden, welches 1. von allen Denkenden auf dieselbe Weise producirt, 2. auf die Totalität des Seins bezogen wird. In der Identität mit dem Sein heißt das Denken allein Wissen und unterscheidet sich eben dadurch sehr bestimmt vom Meinen und Glauben.[1])

Wie alles Denken vollzieht sich indessen auch das wissenschaftliche durch die organische und intellektuelle Funktion. Mit der ersteren ergreifen wir das mannichfaltige äußere Dasein, mit der anderen setzen wir, den „ursprünglichen Act des Bewußtseins" wiederholend, bestimmte Einheit und Vielheit in demselben. Wie uns schon die Psychologie belehrte, ist die Vernunftthätigkeit Quelle der Einheit, die organische Quelle der Vielheit des Wissens. Die erstere repräsentirt das Ich die zweite das Nichtich, und nur im Contakte von Außen- und Innenwelt entsteht Wissen. Ohne Denkthätigkeit im Menschen gäbe es kein Wissen und ohne „Objekte" für diese Denkthätigkeit ebensowenig. Beide bedingen sich also, denn es wäre „ohne Einheit die Mannichfaltigkeit unbestimmt und ohne Mannichfaltigkeit die Einheit leer." Das reale Wissen ist „dasjenige Denken, welches nicht mit der Differenz, sondern in und mit der Identität beider Funktionen gesetzt und von beiden gleich ursprünglich auf das außer ihm als Sein gesetzte bezogen wird". Wo die eine

---

[1]) Dial. S. 43—51. Ethik (T.) S. 8 f. Psychol. S. 12.

oder andere Funktion außer Wirksamkeit tritt, hört auch das wirkliche Denken auf. So ist z. B. der Gedanke des Chaos = ungeordnete Mannichfaltigkeit ebenso blind, wie der Gedanke Gottes = pure Einheit leer ist. Ohne organische Funktion kein wirkliches, ohne intellektuelle kein verständliches Denken. Die Organisation gibt den Stoff, der Intellekt die Form, oder wie die Ethik lehrt, die Vernunft gibt die Bestimmung, die Organisation die Belebung. Resultat: so wenig es ein Denken gibt, das nicht zugleich Wahrnehmung und Begriff wäre, so wenig gibt es ein über die äußere oder innere Wirklichkeit hinausgehendes Wissen. In die Sprache Kants zurückübersetzt heißt das: Begriffe ohne Anschauung sind blind, Anschauungen ohne Begriffe leer. Wir werden uns später noch vollständiger überzeugen können, daß Schleiermacher den Grundsatz Kants, demzufolge es kein über die Erfahrung hinausgehendes Wissen gibt und geben kann, ganz und gar gebilligt hat und demselben in seinem eigenen System überall treu geblieben ist. Dagegen hat er allerdings der von Kant vernachlässigten „inneren Realität" dadurch zu ihrem Rechte verholfen, daß er in dem subjektiven oder unmittelbaren Wissen eine relativ selbständige Form der Erkenntniß nachwies, mit welcher wir nicht nur der „inneren" Erfahrung habhaft werden, sondern auch die Mängel des sinnlich-objektiven Erkennens ergänzen und ausgleichen. Und darin liegt das eigentlich originale Verdienst Schleiermacher's auf dem erkenntnißtheoretischen Gebiete.[1])

9. Die correspondirenden Formen des Denkens und Seins und die Grenzen aller Erkenntniß.

Da wir also das Wissen nur in der Identität mit dem Sein haben, so können wir uns die Formen des Erkennens auch nur zugleich mit den correspondirenden Formen des Seins deutlich machen.

„Das Wissen als Denken ist unter keiner anderen Form als der des Begriffs und des Urtheils." Im Begriff, der eigentlich spe-

[1]) Dial. S. 39. f. 55 ff. 86 ff. 150 ff. Ethik (T.) S. 88 ff.

culativen Denkform, setzen wir die Mannichfaltigkeit des Seins als bestimmte Einheit und Vielheit. Jede Einheit ist die Summe bestimmter Vielheit und jede Vielheit die Entwickelung bestimmter Einheit. Das Gebiet des Begriffs ist daher von dem Gegensatze des Allgemeinen und Besonderen, mit welchem derjenige des Höheren und Niederen zusammenfällt, beherrscht. Je mehr Gegensätze ein Begriff unter sich befaßt desto allgemeiner und höher ist er (Volk, Menschheit, Sein); je weniger desto individueller und niederer ist er (Stamm, Familie, Person), oder die Einheit, die er im Sein setzt. Der Begriff realisirt sich aber erst im Urtheil. Denn das Urtheil ist eben die Beziehung des im Begriff Gesetzten auf die realen Objecte, auf das wirkliche Dasein: weshalb sich denn auch diese Denkform vorwiegend durch die organische, unsere Verbindung mit der Außenwelt repräsentirende Funktion vollzieht. Das im Begriff ideell Gesetzte wird im Urtheil reell gesetzt oder als wirklich behauptet. Das Urtheil ist aber entweder eigentliches oder synthetisches, sofern im Prädicat als wirklich gesetzt wird, was das Subject als möglich aussagt, oder uneigentliches, analytisches, sofern das Prädicat nur erläutert, was in dem Subjectsbegriffe bereits bestimmt gesetzt ist. Deshalb will denn auch Schleiermacher das analytische Urtheil als eine Form realer Erkenntniß gar nicht gelten lassen. Sowie nun die Einerleiheit der Urtheilsproduction in der Gleichheit unserer Beziehungen zur Außenwelt begründet ist, so läßt die Gleichheit der Begriffsproduction auf die Gleichheit des Selbstbewußtseins in Allen schließen.[1])

Den Denkformen entsprechen die Formen des Seins. „Soll es ein Wissen unter der Form des Begriffs geben, daß also dem im Begriff gedachten ein Sein entspricht: so muß im Sein auch wie im Begriff ein Gegensatz des Allgemeinen und Besonderen stattfinden". Das ist nun in der That der Fall. „Wie der niedere Begriff im höheren seiner Möglichkeit nach gründet, der höhere aber ein productives Zusammenfassen einer Mehrheit von niederen ist: so ist auch das niedere Dasein ein das höhere zur Anschauung brin-

---

[1]) Dial. S. 88 f. 102—146.

gendes oder dessen Erscheinung und seiner Möglichkeit nach in dem höheren begründet; und das Höhere ist der productive Grund oder die Kraft zu einer Mehrheit der Erscheinungen." Dem Begriffs-system soll somit im Sein das System der substantiellen Formen entsprechen, dem Urtheilssystem das von Ursache und Wirkung. Denn der Begriff stellt das Sein als solches, das Urtheil stellt es in der Bewegung dar. Alles Sein bewegt, realisirt sich oder erscheint nur in der Weise, daß es Ursache einer Wirkung oder Wirkung einer Ursache, daß es Kraft einer Erscheinung, oder Erscheinung einer Kraft ist.

Sowie man jeden allgemeinen Begriff wieder als besonderen und jeden besonderen auch als allgemeinen ansehen kann, so läßt sich auch jede Kraft wieder als Erscheinung und jede Erscheinung als Kraft ansehen. So ist die Menschheit der allgemeine Begriff und die Kraft im Vergleich mit den einzelnen Menschen, die sich ihr subsummiren und in welchen sie ihre Erscheinung hat. Andererseits ist die Menschheit der niedere Begriff und eine bloße „Daseinsweise" im Vergleiche mit dem allgemeinen Sein oder der Welt, zu welcher sie sich immer nur als Theil und Erscheinungsform verhält. In diesem Rahmen sind aber alle Denk- und Seinsformen eingeschlossen. Wo diese Betrachtungsweise aufhört, da hört auch das wirkliche Sein und Denken auf. Sie bezeichnet die unumgängliche Begrenzung des wirklichen Denkens und Seins. Wir werden darauf bei der Betrachtung der Grenzen des Wissens zurückkommen.

Die Einheit von Denken und Sein, welche das Wissen erstrebt, erprobt sich nun hauptsächlich in dem Nachweis der Relativität dieser Gegensätze. Zunächst gibt es keinen Begriff ohne Urtheil und kein Urtheil ohne Begriff. Wie bemerkt ist das auf der organischen Funktion beruhende Urtheil Ausdruck des Thatsächlichen, der Realität des Seins, der auf der intellektuellen Funktion beruhende Begriff dagegen Ausdruck des Substantiellen oder der Einheit des Seins. Demzufolge unterscheidet Schleiermacher das sog. speculative Wissen mit vorherrschender Begriffsform von dem sog. empirischen Wissen mit vorherrschender Urtheilsform. Da indessen das Urtheil lediglich die Existenz des im Begriff gesetzten

aussagt, der Begriff aber die Einheit des im Urtheil gesetzten realen Seins, so erhellt, daß keines ohne das andere denkbar ist. Der Gegensatz des Speculativen und Empirischen bezeichnet also im Grunde nur die Verschiedenheit des Ausgangspunktes des Wissens und deckt sich mit dem des spontanen und receptiven Denkens. Die Speculation, so müssen wir hier in allgemeiner Fassung wiederholen, ist ohne Empirie ebenso leer, wie diese ohne jene blind. Denn wir wollen immer, also auch bei dem spekulativen Verfahren wirkliche Erkenntniß, d. h. Erkenntniß des Seins, und wir gewinnen eine eigentliche, also auch empirische Erkenntniß nur nach Maßgabe der Beschaffenheit unseres Denkvermögens d. h. durch Bezeichnung, Ordnung und Gruppirung der sinnlichen Mannichfaltigkeit.

Ebenso können wir im Sein keine Ursache ohne Wirkung und keine Wirkung ohne Ursache, keine Kraft außer ihrer Erscheinung, keine Substanz ohne Accidenz und umgekehrt denken. Vielmehr müssen wir jedes Sein betrachten sowohl als Einheit wie als Vielheit, sowohl als Kraft wie als Erscheinung, sowohl als Ursache wie als Wirkung, sowohl in der Ruhe wie in der Bewegung, sowohl als frei, d. h. als für sich seiende Einheit von Kraft und Erscheinung wie als nothwendig, d. h. als bedingt durch die Gesammtheit des Daseins. Demgemäß erweist sich die Differenz der verschiedenen Denk- und Seinsformen auf allen Punkten als eine relative, auf eine verschiedene Betrachtungsweise hinauslaufende, und als einziger anscheinend unauflöslicher Gegensatz bleibt der von „Denken und Sein."

Bevor wir diesen letzten Gegensatz auf seine Bedeutung für die menschliche Erkenntniß näher ansehen, versuchen wir noch genauer dem Wissen seine Grenzen abzustecken. Wir haben uns bis dahin überzeugen können: es gibt kein Wissen[1] 1. außer in der Richtung auf einen Gegenstand, 2. das nicht in gleicher Weise auf der Action der organischen und intellektuellen Funktion beruhte, 3. das außerhalb des Gebiets der ausgeführten Gegensätze und Formen läge. Demgemäß werden der Erkenntniß nach oben und nach unten ihre Grenzen gezogen.

---

[1]) Dial. S. 127 ff. 134 ff.

Je mehr „Sein“ in einem Begriffe gesetzt ist, desto weniger st von ihm prädicabel, lehrt Schleiermacher. Demnach wäre von Gott, als der absoluten Einheit alles Seins, überhaupt nichts zu rädiciren, da ja im „Sein“ alles Sein einbegriffen ist. Sowenig vie die absolute Einheit des Seins ein Wissen ist, so wenig ist es iber auch nach unten die absolute Mannigfaltigkeit des Erscheinens. Die Grenze des Begriffs ist also einerseits die unerschöpfliche chao- ische Mannichfaltigkeit des Wahrnehmbaren, andererseits die Mehr- eit möglicher Urtheile. Wo sich das Bewußtsein in der Unendlich- eit der sinnlichen Erscheinungen verliert, hört das Begreifen ebenso ut auf wie da, wo man von einem Subjecte Alles prädiciren kann. Ebenso hat die Urtheilsform ihre Grenzen nach oben in dem Ge- anken eines absoluten Subjects, von dem man Alles aber nichts Bestimmtes aussagen kann, nach unten in dem Gedanken der absolu- en Gemeinschaftlichkeit des Seins, in der wieder alle „Bestimmung“ erloren geht.

Sowohl die Idee des absoluten Seins, wie die Idee der ab- oluten Mannichfaltigkeit des Erscheinens sind keine wirklichen Ge- anken, sondern lediglich Phantasiebilder, welche wir uns zur Bezeich- nung der Grenzen aller menschlichen Erkenntniß machen; wie denn uch die Dialektik selbst, sofern sie die letzten Principien des Wissens ormulirt, keine reale Wissenschaft ist, sondern nur die gehaltlose Idee des „Wissens unter der isolirten Form des Allgemeinen“ roducirt.[1])

Auf Seiten des Seins kommen wir auch nicht weiter. Der Begriffsgrenze entspricht nämlich die Vorstellung einer höchsten Kraft, er Urtheilsgrenze der Gedanke der chaotischen Materie. Indessen ollen diese Ideen nicht „wahrhaft transcendent“ sein. Denn die öchste Kraft gehe doch immer in der Totalität aller untergeordne- en auf, und die chaotische Materie falle zusammen mit der Totalität on Kraft und Erscheinung in der Welt. Die organische Funktion leibt also hier hinter der intellektuellen zurück, was sich übrigens adurch wieder ausgleicht, daß den von dem isolirten Intellekte

---

[1]) Dial. S. 91 f. 134 ff. Ethik (T.) S. 18, 61 Anm.

producirten Ideen alle Realität abgeht, daß dieselben immer nur „indirecter Schematismus" bleiben.

Begriff und Urtheil sind also lediglich Ausdruck für das wirkliche wahrnehmbare Dasein. Sie reichen so weit wie dieses. Sobald sie die Richtung auf das wirkliche Dasein, welches zu unserer Wahrnehmung kommt, verlieren, werden sie zu gehalt- und sinnlosen Formeln, denen im besten Falle der kritische Werth von Grenzbezeichnungen zugemessen werden kann. Der Gedanke der absoluten Identität von Denken und Sein bürgt dafür, daß wir Alles wissen können was ist, und daß nichts existiren kann was wir nicht wissen könnten. Solange wir aber noch nicht zur Erkenntniß der Totalität des Seins gelangt sind, können wir von der „Idee des Wissens" immer nur kritischen Gebrauch machen.[1])

10. Die letzten Gründe der Wissenschaft.

Indessen scheint der Nachweis der durchgängigen Correspondenz zwischen den Formen des Denkens und Seins und der Gleichheit beider Gebiete dem Umfange nach für die Wahrheit des Wissens noch keine genügende Bürgschaft zu bieten. Weil es sowohl im Sein wie im Denken „einen Gegensatz des Allgemeinen und Besonsonderen" gibt, sind beide doch nicht dasselbe. Dafür spricht auch noch nicht der Nachweis, daß sowohl im Denken wie im Sein „das Allgemeine das Besondere producirt", und daß die Formen und Grenzen des Erkennens und des Daseins genau zusammenfallen. Der Gegensatz von Sein und Bewußtsein bleibt stehen, ja wir können uns ein reales Denken ohne ihn gar nicht denken. Das Denken liefe auf eine bloße Täuschung hinaus, wenn es im Wissen statt des gesuchten Gegenstandes nur sich selber wiederfände. Das Erkennen ist objectives Denken, und der Satz, daß es „als Operation und Object nur dasselbe sei", bedarf jedenfalls der Einschränkung durch die Beobachtung, daß auch das wissenschaftliche Denken durch die nicht in uns entspringenden Affektionen der Außenwelt bedingt ist. Auch soll „die Mehrheit denkender Subjecte" für die

---

[1]) Dial. S. 84 ff. 102—146. 160 f. — Zur Erörterung der Grenzen des Wissens vgl. meine Dissertation S. 28. Anm.

Realität des Gegensatzes sprechen. Wir finden außer uns nicht nur „Sein“, sondern auch denkende Subjecte, mit denen wir uns im Denkprocesse in Uebereinstimmung und im Widerspruche bewegen können. Ausdruck der Realität dieses Gegensatzes ist nun die Weltidee, für welche der Gegensatz von Denken und Sein mit dem wechselnden Uebergewicht seiner Glieder geradezu constitutive Bedeutung hat, wie uns bereits die Metaphysik zu überzeugen suchte. Ihr erkenntnißtheoretischer Werth besteht demgemäß darin, daß sie Princip der Objectivität des Wissens als eines in der Richtung auf die Erkenntniß der Totalität alles Daseienden in steter Fortschreitung begriffenen Prozesses ist. Das ist freilich Alles, was Schleiermacher zur Sache vorbringt, und man wird schwerlich behaupten können, daß er sich mit dieser Begründung der Realität des Gegensatzes von Denken und Sein die Lösung desselben erschwert habe.

Ihm kam es überall auch weniger darauf an die Realität der Erkenntniß aus der Objectivität des Seins zu beweisen: für diese spricht der Augenschein, der freilich trügen kann. Vielmehr richtet sich das ganze Interesse der Dialektik, unter der Voraussetzung der Realität des Gegensatzes, auf den Nachweis der genuinen Uebereinstimmung, ja Einheit von Denken und Sein.

Das Wissen als Denken beruht auf dem Gegensatze zum Sein, das ist der eine kritische Grundsatz der dialektischen Erkenntnißlehre. Das Wissen als solches beruht aber nicht minder auf der Uebereinstimmung mit dem Sein, das ist der andere. Diese Uebereinstimmung, beziehungsweise Einheit von Denken und Sein erhellt schon aus der Tendenz des Denkens auf adäquate Erkenntniß des Seins. Ferner aus der Wechselbeziehung, in welcher beide durchweg sich bewegen. Im wissenschaftlichen Denken nehmen wir das Sein in das Bewußtsein auf, ja wir setzen es in solches um; im sittlichen oder Zweckdenken prägen wir die Begriffe dem Sein auf und geben damit dem Sein seine Form, den Begriffen ihre Realität. Zuletzt dürfen wir uns selbst als Beweis für die Einheit von Sein und Bewußtsein anführen. Denn wir sind thatsächlich sowohl Denken wie Sein. Da nun in uns auch das äußere Sein Gedanke wird und durch uns der Gedanke äußeres Sein, so repräsentiren wir im Wechselverkehr mit der Welt eine allgemeine Einheit von

Denken und Sein. Darin tritt bereits „eine tiefere Identität des Geistes als des sich bewußten mit dem Sein überhaupt hervor, vermöge deren wir als die eigentlich ursprüngliche Wesenheit die Begriffe auf das Sein übertragen und das ganze Gebiet der Wesen diesen unterordnen." Hier blickt der Platonismus Schleiermachers deutlich genug durch, der sonst seiner metaphysischen Grundidee ferngeblieben ist.[1])

Indessen beweist das Alles nur, daß der Gegensatz zwischen Denken und Sein nicht in einem die Wechselbeziehungen beider ausschließenden Sinne genommen werden darf. Es bleibt also immer noch Raum für den Zweifel, ob wir in unseren Denkformen wirklich nur in anderer Form aber der Sache nach als dasselbe die Seinsformen wiederfinden dürfen. Schleiermacher begnügt sich daher nicht mit der „Voraussetzung" der Einheit von Vernunft und Natur; er sucht dieselbe zur Erhöhung der Wahrheit des Wissens principiell festzustellen. Indem er damit den Dualismus der Erkenntnißlehre Kants überschreiten will, macht er sich aber eines ganz entschiedenen Abfalls von der Wahrheit dieser Theorie schuldig, die zumal in seiner Ausführung nur als ein Rückschritt beurtheilt werden kann. Denn der Nachweis der Identität von Denken und Sein wird erkauft um den Preis der specifischen Art und Dignität des menschlichen Bewußtseins.

Auf dieses nämlich beruft sich Schleiermacher auch hier um seine Voraussetzung einer allgemeinen Identität des Idealen und Realen zu begründen. In der Indifferenz von Wollen und Wissen, welche das Ich constituire, sei auch die absolute Einheit von Denken und Sein gesetzt. Das unmittelbare Selbstbewußtsein lasse keinen Zweifel darüber bestehen, daß in unserer Lebenseinheit jene gesuchte Aufhebung des Gegensatzes von Denken und Sein vollzogen sei, wenn wir uns ihrer auch in keinem Augenblick als solcher bewußt werden. Wir sind nicht nur Denken, wir sind auch Sein: in uns findet sich Vernunft und Natur, Ideales und Reales zur Einheit des Lebens verbunden. Das Selbstbewußtsein ist lediglich der Ausdruck dieser Einheit. Ist aber der Gegensatz in uns aufgehoben,

---

[1]) Psychol. S. 158.

ist er überhaupt aufgehoben, denn wir sind ja nur Theile des derselben Lebensprocesses. Sowie wir also in uns eine absolute ntität von Denken und Sein, wenn auch jenseits der Grenzen des oußtseins vorfinden, so müssen wir auch dem Gegensatze des alen und Realen, der die Welt constituirt, eine allgemeine Iden- t zu Grunde legen, die uns mit der Einheit alles getheilten Da- s, insbesondere des intellektuellen und physischen Daseins, auch Wahrheit des Wissens verbürgt. Und der Ausdruck dersel- ist eben die Gottesidee, welche eben so gut Princip des wissen- ftlichen Processes ist wie die Weltidee. Das objective Erkennen lich kommt nie zur Einsicht in die absolute, jeden Gegensatz aus- ießende Einheit von Denken und Sein; es kann dieselbe nur uliren und ihre Wahrheit aus der Tendenz und Natur des Den- s plausibel machen. Aber im subjectiven Bewußtsein werden ihrer unmittelbar gewiß, so gewiß nämlich als wir der Einheit eres eigenen Seins gewiß sind.[1])

l. Die erkenntnißtheoretische Bedeutung der Gottes- und Weltidee.

Den Werth der beiden Ideen für den wissenschaftlichen Pro- sowie die Stellung welche sie selbst in diesem einnehmen, hat leiermacher sehr ausführlich behandelt.

Beide Ideen haben eine doppelte Bedeutung für die Wissen- ft. Zunächst eine kritische. Die Weltidee repräsentirt nämlich nie erreichte Totalität aller Erkenntniß und erinnert demgemäß an, daß kein einzelnes Wissen als ein fertiges oder vollendetes esehen werden dürfe, so lange die Wissenschaft als Erkenntniß Totalität des Seins unvollendet ist. Sie begegnet also auch r falschen Speculation, welche auf dem apriorischen Wege zu einer alansicht der Dinge zu gelangen sucht, die doch nur im unend- en Processe der empirischen Forschung erreicht werden kann. nso hat die Gottesidee ihre kritische Bedeutung. Sie tritt näm- sowohl jener sinnlichen Empirie entgegen, welche in aller Er- ntniß nur zusammenhanglose Reflexe, welche die Außenwelt in Subject wirft, finden will, wie jener leeren Skepsis, welche die

---

[1]) Dial. S. 150 ff. 516—525. Ethik (T.) S. 10. f. 29 ff.

Uebereinstimmung der Formen des Denkens und Seins in Frage gestellt läßt. Sie ist eben Ausdruck der Ueberzeugung von der Identität des Gesammtgehalts der Vernunft und der Totalität des Seins.

Beide Ideen haben aber auch eine constitutive oder principielle Bedeutung für die Wissenschaft. So wird von der Gottesidee gelehrt, daß sie als treibendes Motiv und als Tendenz den gesammten Erkenntnißproceß beherrsche. Als „Grund und Quell" alles Wissens und Seins in ihrer Uebereinstimmung liegt sie jedem Wissen „auf gleiche Weise" zu Grunde und ist demnach „Princip der Möglichkeit des Wissens an sich". Oder, wie Schleiermacher deutlicher lehrt, die Gottesidee ist „die Form alles Wissens an sich", nämlich sofern sich dasselbe nur in der Einheit mit dem Sein vollzieht.

Andererseits wird die Weltidee „Princip der Wirklichkeit des Wissens in seinem Werden" genannt. Sowie die absolute Einheit nur in der gegensätzlichen Vielheit existirt, so existirt das Wissen um dieselbe auch nur als Wissen um die Totalität des vielen, die Einheit von Vernunft und Natur zur Erscheinung bringenden Daseins. In diesem Sinne wird die Gottesidee der „transcendentale terminus a quo" der Weltidee als dem „transcendentalen terminus ad quem" gegenübergestellt.

Sowie die Möglichkeit des Wissens an sich in der Gottesidee verbürgt sein soll, so dessen Wirklichkeit in der Weltidee. Denn jedes Wissen steht, sofern es auf eine Einheit gebracht wird, unter dem Impuls der Gottesidee als der absoluten Einheit, sofern es aber jedes Ganze zugleich als Glied der Totalität setzt, unter dem Impuls der Weltidee als der Totalität des vielen einzelnen Seins.[1])

Beide Ideen sollen nun als transcendentale Principien des Wissens in Coordination stehen. Sie sind nicht identisch; denn, wie schon früher bemerkt wurde, die Gottesidee ist gerade durch den Gegensatz gegen dasjenige bestimmt, was die Weltidee constituirt: die Gegensätzlichkeit und die Vielheit. Sie würde als transcendentales Wissensprincip ihren Dienst gar nicht leisten, wenn sie nicht Indif-

---

[1]) Dial. S. 161 ff. Ethik (T.) S. 10 f.

ferenz und absolute Einheit alles Seins wäre. Denn sie sollte ja eben „als Form alles Wissens" dessen ursprüngliche Identität mit dem Sein garantiren. Andererseits bewegt sich das reale Erkennen immer im Gegensatze zum Sein und erfordert daher auch eine Garantie für die Realität eines Gegensatzes, an dem schließlich doch sein objectiver Charakter hängt. Denn die Richtung auf das objective Sein unterscheidet es von dem bloßen Phantasiren. Diese Garantie findet Schleiermacher also in der Weltidee als Ausdruck der Realität des vielen gegensätzlichen Daseins. Für das Wissen haben indessen beide Ideen gleichen Werth. Sie sind Correlata, und können überhaupt nicht isolirt gedacht werden. So wenig man die Einheit ohne die Vielheit denken kann, so wenig kann man Gott ohne Welt denken. Aber auch die Vielheit des Daseins soll nicht ohne die Einheit des zu grundeliegenden ursprünglichen Seins gedacht werden können, also läßt sich auch keine Welt ohne Gott vorstellen. Gott ohne Welt wäre leere, unwirkliche Einheit; Welt ohne Gott wäre blinde, ungeordnete Vielheit. Jede Idee für sich gedacht würde also zum „leeren Fantasma". Erst aus ihrem Zusammensein resultirt wirkliche Erkenntniß.

Wenn aber im Wissen jene postulirte absolute Einheit von Denken und Sein nie erreicht wird, so ist schwer einzusehen, warum Schleiermacher die Gottesidee neben der Weltidee als eigenes Wissensprincip aufrecht erhält. Das Maß von Einheit zwischen Gedanke und Gegenstand, welches im Wissen erreicht wird, constituirt ja ebensogut die Weltidee, wie der Gegensatz zwischen beiden. Die Welt ist ja auch Einheit von Vernunft und Natur, nur nicht absolute. Wenn aber auch das Denken die Einheit mit dem Sein immer nur zugleich mit dem unverwischbaren Gegensatze zu demselben hat, so verbürgt die Weltidee beides: die reale Uebereinstimmung nnd die reale Differenz zwischen Denken und Sein, und die Gottesidee erscheint um so überflüssiger, als die absolute Einheit vom Denken, wie gesagt, weder erstrebt noch erreicht wird. Die Nothwendigkeit des Gedankens von Gott wird also an diesem Orte in dem Maße nicht erwiesen, als Gott lediglich als absolute Einheit des Seins bestimmt wird. Die Behauptung aber, daß beide Ideen gleichwerthig und coordinirt seien, bestätigt recht deutlich unser frü-

heres Urtheil, daß sich die Welt der Vielheit aus dem Schema der Einheit nicht erklären lasse.

12. Unmöglichkeit aller Theologie.

Da allem Denken ein Sein entsprechen soll, so müssen wir doch auch noch fragen, was denn die beiden Ideen, abgesehen von ihrem erkenntnißtheoretischen Werthe, an sich bedeuten und ausdrücken wollen, was ihnen für ein Sein entspreche und in welchem Maße und Sinne sie selbst darauf Anspruch erheben dürfen, wissenschaftliche Erkenntniß zu sein.

Nun sollen allerdings die beiden Ideen Ausdruck der Totalität des Seins in der zwiefachen Form der Einheit und des Gegensatzes oder der Vielheit sein. Aber gerade um deswillen sind sie an sich keine reale Erkenntniß realen Seins, sondern transcendent d. h. jenseits des wirklichen Wissens gelegen. Wir haben weder die Totalität noch die Einheit des Seins als wirkliche Erkenntniß. „Alle wirklich vollzogenen Vorstellungen von der Welt sind ebenso inadäquat und ebenso bildlich wie die von der Gottheit.“ Beide Ideen sind zunächst bloße Schemata, in welchen wir dem realen empirischen Wissen und Sein ihre Grenzen ziehen. Aber es besteht doch ein Unterschied zwischen beiden in Rücksicht auf ihre Transcendenz. Während wir uns nämlich der Weltidee oder der Anschauung der Totalität des Daseins in stetem Fortschreiten nähern, bleibt die Gottesidee immer „hinter dem Vorhang“. An sie gibt es keine Annäherung. So lange wir denken, denken wir im Gegensatze von Subject und Object. Die Gottesidee ist aber die absolute Aufhebung dieses Gegensatzes. Also ist sie auch ein unvollziehbarer Gedanke. So gewiß wir die Einheit unseres Lebens immer nur in der Getheiltheit ihrer verschiedenen Momente zu erkennen vermögen, so gewiß können wir auch die absolute Einheit alles Daseins nur in der Totalität seiner einzelnen Bestandtheile erkennen. Und in der That lehrt Schleiermacher, daß die Gotteserkenntniß in der Welterkenntniß sich realisire und vollende. Weil die Gottesidee jenseits des Gegensatzes von Kraft und Erscheinung, von Ursache und Wirkung liege, deshalb gebe es auch keine Erkenntniß Gottes. Daher denn alle theologischen Formeln erst in der Anwendung auf die Welt einen realen Werth

erhalten, weil man eben „die Einheit nur in der Vielheit erkennen kann“. In ihrer isolirten Abstraktheit ist ihnen dagegen nur ein symbolischer Werth zuzuerkennen. Nicht als ob diesen symbolischen Formeln gar keine Realität entspräche. So real wie der Gedanke des Ich als Lebenseinheit, ist auch der Gedanke Gottes als Welteinheit. Aber so leer wie der Gedanke des Ich bleibt, wo er von den verschiedenen Functionen desselben isolirt wird, so leer bleibt der Gedanke Gottes, wo man ihn von seiner gegensätzlichen Daseinsweise, der Welt, isolirt.[1])

Der Behauptung, daß es keine objective Gotteserkenntniß gebe und daß alle Formeln, welche das Sein Gottes an sich zur Anschauung bringen wollen, immer inadäquat bleiben und also lediglich symbolischen Werth haben, hat Schleiermacher noch weiteren Nachdruck durch eine Kritik der hervorragendsten Gottesideen gegeben. Diese Kritik fußt auf dem unerfüllbaren Postulate einer absoluten Begründung aller Weltgegensätze, ein Postulat, welches Schleiermacher in der Idee des einen oder absoluten Seins selbst viel weniger erfüllen, als vielmehr in seiner Unerreichbarkeit darstellen wollte. Denn die Idee Gottes, welcher er sich zur Begründung des Weltlebens benöthigt glaubt, ist keine wirkliche Erkenntniß, wie oft genug versichert wird, sondern nur Ausdruck eines unabweisbaren, aber nie auf dem Wege des objectiven Denkens zu befriedigenden metaphysischen Bedürfnisses. Deshalb konnte er auch diese Idee mit gutem Gewissen als kritischen Maßstab zur Verurtheilung aller eine reale und adäquate Gotteserkenntniß prätendirenden Theologieen gebrauchen und sich gegen die Zumuthung verwahren, als habe er der pantheistischen Formel den Vorzug vor der theistischen gegeben. Vielmehr ist ihm die eine so werthlos wie die andere.[2])

Der Pantheismus löst nämlich die gestellte Aufgabe nicht. Denn der Begriff einer absoluten Kraft realisirt sich nur in allen und durch alle untergeordnete Kräfte. Die Gottheit wird demgemäß

---

[1]) Dial S. 160 —170. 431 ff.

[2]) Womit nicht im Widerspruche steht, daß seine Weltanschauung zweifellos nach dem sog. pantheistischen Monismus gravitirt. Vgl. Kap. 2.

nicht als das absolute, sondern nur als das höchste Sein vorgestellt. Die sogen. höchste Kraft ist gerade so gut durch alle untergeordneten bedingt, wie diese durch jene bedingt sind. Gott wird also hier ganz nach Art des Endlichen als Einzelwesen und im Verhältnisse der Wechselwirkung gedacht. Die Idee einer gegensatzlosen absoluten Einheit des Seins bleibt unerreicht. Geradeso verhält es sich aber mit dem theistischen Gottesbegriff, der der Sache nach mit dem des Spinoza durchaus identisch sein soll. Auch der Theismus stellt Gott als schrankenlose Einheit der Kraft dar, welche in der Schöpfung der Welt in die Erscheinung tritt. Demgemäß ist auch in dieser Formel das „höchste Sein" als „mit allem endlichen in einer Reihe liegend" gedacht. Ueberdies ist für alle theistischen Gottesideen der Gegensatz zwischen Geist und Materie unüberwindlich. Also kommt auch aus diesem Grunde eine absolute Einheit des Seins hier nicht zu Stande.

Denkt man Gott als höchste Ursache, so verfällt man wieder in den Fehler der Verendlichung des Unendlichen. Denn, wie wir oben sahen, erleidet das dem Urtheil entsprechende Causalitätsverhältniß nur Anwendung auf das zeitlich-räumliche Dasein. Der Gedanke einer außerzeitlichen Causalität ist also ebenso widersinnig, wie der einer raumlosen Substanz. Setzt man endlich diese absolute Causalität in dem Begriffe Vorsehung als bewußte oder in dem Begriffe Schicksal als unbewußte, so wird sie immer im Gegensatze zum endlichen Sein gedacht, d. h. sie wird auch hier entweder verendlicht oder aber jenseits der Grenzen unserer Erkenntniß zum bloßen Phantom. Es bleibt also dabei: nur das wahrnehmbare, im Gegensatze liegende und in Wechselwirkung begriffene endliche Sein kann von uns gewußt werden; um das überall vorausgesetzte, aber nirgends erreichte absolute Sein gibt es kein objectives Wissen, sondern nur unmittelbare subjective Gewißheit, deren Inhalt denn freilich wieder durch Vermittelung der Phantasie objectivirt, formirt und fixirt wird, ohne daß doch die auf diesem Wege gewonnenen Ideen oder Gedankenbilder den Werth realer Erkenntniß in des Wortes gewöhnlicher Bedeutung beanspruchen könnten.[1])

---

[1]) Vgl. bes. Dial. S. 113 ff. Beilage D, 43. C, XLII. —

Das freilich kann nicht geleugnet werden, daß Schleiermacher, indem er auf jede *wissenschaftliche* Lösung des Problems der Gottesidee verzichtete, doch eine solche in der Art wie er es selbst formulirte, angedeutet hat. Denn wenn die Wahrheit des Wissens nur durch eine transcendente *absolute* Einheit von Denken und Sein verbürgt werden kann und wenn man sich der Begründung der Welt in Gott nur in der Weise versichert halten darf, daß man das Endliche als Erscheinung des Unendlichen oder als dessen Verwirklichung versteht, so wird man mit Nothwendigkeit auf die pantheistische oder monistische Lösung des Problems gedrängt, die denn auch ohne Zweifel der Schleiermacherischen Weltanschauung allein conform ist. Indessen wenn man über die Weltidee hinausgehend einen absoluten Grund für alles Dasein suchen zu müssen glaubt, so ist es doch immer noch die Frage ob man diesen dann nothwendig in der Idee des Seins finden müsse, welches dasselbe in Form absoluter Einheit ist, was die Welt in Form relativer Verschiedenheit darstellt? Darauf hat Schleiermacher so wenig eine Antwort, wie der ästhetische Monismus überhaupt. Dagegen lassen sich die Einwendungen gegen seinen erkenntnißtheoretischen Grundsatz, daß es eine objective Gotteserkenntniß nicht geben könne, in dem er übrigens mit *Kant* wieder in völligem Einklang ist, leicht als Mißverstand kennzeichnen. Denn wenn der „Gottesbegriff" wirklich ein Begriff wäre, so fehlte ihm doch immer die Anschauung; d. h. er bliebe doch etwas ganz anderes als ein Begriff im gewöhnlichen Verstande. Oder wenn derselbe auf dem Wege einer sog. apriorischen Speculation, sei es philosophischer, sei es theosophischer Manier, vollzogen werden könnte, so wären uns doch immer noch die Männer dieser Richtung den Beweis schuldig, daß sie reale allgemein giltige Erkenntniß producirten. Man wird daher Schleiermacher beistimmen müssen, daß die Gottesidee noch weniger wie die Weltidee Erkenntniß im gewöhnlichen Verstande ist, daß sich in ihr vielmehr das metaphysische Bedürfniß des Menschen in seiner Weise genug thut, ohne Anspruch auf adäquate und allgemein giltige Er-

---

Meine Dissertation S. 29 — 43. Andernorts erklärt Schleiermacher den Theismus als Bewußtseinsvergötterung. Ges. Briefe II, S. 341 f.

kenntniß erheben zu dürfen. Wie diese lediglich subjective Ueberzeugung von Gott als dem letzten Grunde alles Daseins, in welchem dessen Einheit verbürgt sein soll, sich bilde, wie sie zur unmittelbaren Gewißheit werde und nach welchem Gesetze sie sich in der Gottesidee objectivire vermittelst der plastischen Phantasie, darüber werden wir unter dem Kapitel „Religionsbegriff" das Nähere erfahren.

13. Aufgabe und Gestaltung der Wissenschaft.

Hier schließen wir die erkenntnißtheoretische Untersuchung mit dem Entwurfe des Gesammtbildes der Wissenschaft, welchen Schleiermacher zu geben versucht hat, ab.

Nach allem Vorangegangenen kann der Satz nicht mehr auffallen, daß es ebenso unmöglich ist „die Idee des Wissens", wie die Idee Gottes rein darzustellen. Denn beide Ideen in ihrer Vollendung würden sich ja als diejenige Identität der Totalität von Sein und Denken darstellen, welche dem Erkenntnißprocesse zwar als treibendes Motiv innewohnt, aber auch als unerreichtes Ideal vorschwebt. Die Vollendung der Wissenschaft stößt freilich auch noch auf andere Schwierigkeiten. Die Erfahrungsgebiete der Denkenden sind zunächst noch ebenso verschieden wie ihre leitenden Denkprincipien. Somit ist die Wissensidee immer nur im Werden begriffen. Dem wissenschaftlichen Processe aber ist sie dennoch unentbehrlich, weil durch ihre kritische Anwendung das einzelne Wissen auf sein Object und auf seine Stellung in dem Ganzen der Erkenntniß hingewiesen wird. Denn erst die Richtung auf Einheit und Totalität, welche „die Idee des Wissens" fordert, gibt dem einzelnen Wissen seinen wissenschaftlichen Charakter.

Dieses höchste zu suchende Wissen könnte nur zugleich mit allem untergeordneten fertig werden, wie ja auch das „ihm gleiche höchste Sein" nur zugleich mit allem untergeordneten gefunden werden soll. Da aber dieses Ziel nie erreicht wird oder doch erst nach unabsehbarer Detailarbeit der einzelnen Wissenschaften, so macht Schleiermacher von der Idee der Wissenschaft einen ausschließlich kritischen Gebrauch. Sie ist die eigentlich regulative Idee, welche jeder einzelnen Wissenschaft fortwährend vorhält, daß sie ohne Beziehung auf die Totalität alles Wissens und Seins dem Gebiete der

[redacted]

loßen Skepsis, des willkürlichen Meinens und Dafürhaltens ver-
illt. Dahin gehört denn auch das Postulat des Mathematischen
nd Transcendenten, welche in ihrer Verbindung den wissenschaft-
chen Charakter der Erkenntniß bewähren sollen und die Unterschei-
ung einer intensiven und extensiven Richtung des Erkennens. Alles
Bissen soll sowohl auf die Totalität des Mannichfaltigen wie auf
ie Identität von Denken und Sein bezogen sein. Die Realisirung
es Ideensystems in der Mannichfaltigkeit ist die extensive, die Be-
iehung auf die absolute Identität von Vernunft und Natur die
ntensive Seite, oder, was dasselbe besagt, das erstere ist das Mathe-
natische, das andere das Transcendente des Erkennens. So erweitere
ch die Wissensidee in den Sphären des relativen Erkennens, um
ch dann in der höchsten Einheit zusammenzuziehen. Sie selbst
ber ist kein Wissen, sondern nur das „gehaltlose Bild" des höch-
en Wissens. Demgemäß hat denn auch die Dialektik selbst nur
ie Bedeutung einer Kunstlehre und eines kritischen Kanons.[1])

Unter diesem allgemeinen Vorbehalte kann nun der wissen-
haftliche Proceß einen doppelten Ausgangspunkt nehmen: 1. im
Interesse am Gegenstand", 2. in dem allgemeinwissenschaftlichen
nteresse an der Erforschung der Wahrheit. Im Resultate verschiebt
ndessen die Anwendung des einen oder anderen Interesses nichts.
Denn wie es überhaupt nur ein Wissen um das Sein gibt, so ist
hier wie dort der Endzweck derselbe: die Erkenntniß des Seins.

Nun bestehen Denken und Sein nur in einer Abfolge von
Gegensätzen. Diese geben mit der Zwiefältigkeit des Uebergewichts
hrer Glieder den Grund zur Theilung der einen Wissenschaft in die
ielen Wissenschaften.

Der höchste Gegensatz, den wir kennen lernten, war der des
nateriellen und geistigen Seins in der Doppelseitigkeit des activen
nd passiven Verhaltens. Das Ineinander alles unter dem höch-
öchsten Gegensatze Begriffenen „dinglich angesehen" ist die Natur,
geistig angesehen" die Vernunft; die vollständige Einheit des end-
ichen Seins als Ineinander von Vernunft und Natur ist die Welt.

---

[1]) Dial. S. 75 ff. 142 ff. 291 ff. Ethik (T.) S. 5 — 19,
S.) S. 2 ff.

Demgemäß gibt es nur eine Wissenschaft: die Weltweisheit, welche in zwei Haupttheilen existirt: der Vernunft- und Naturwissenschaft. Da nämlich „das System der Actionen für uns nur da ist vermittelst der organischen Affectionen, also vermittelst des bewegten Bewußtseins, so entsteht von selbst ein Gegensatz zwischen denjenigen Actionen, wo das Bewußtsein nur leidend und denjenigen, worin es thätig erscheint. Jene bilden im Umfang des empirischen das Gebiet des physischen, diese das des ethischen Wissens."[1])

Jeder dieser Wissenskreise scheidet sich wieder in zwei Gebiete, nach den beiden möglichen Betrachtungsweisen, denen er unterliegt. Entweder geht man nämlich von der Betrachtung des Einzelnen aus und kommt von da zum Allgemeinen, oder man geht von dem letzteren aus und schreitet zu dem Einzelnen fort. Die erste (empirische) Betrachtungsweise auf die Vernunft angewandt, ist die Geschichte, auf die Natur, die Naturkunde; die zweite (speculative) auf die Vernunft bezogen ist die Ethik, auf die Natur, die Physik. Diese correspondirenden Wissenschaften stehen aber in so enger Beziehung zueinander, daß man beispielsweise die Ethik „das Formelbuch" der Geschichte und die Geschichte „das Bilderbuch" der Ethik nennen kann. Alle anderen untergeordneten Eintheilungen bemessen sich lediglich nach der Rücksicht der Arbeitstheilung oder des speciellen Interesses für die einzelnen Forschungsgebiete. Aber die gegebene Grundeintheilung beherrscht das ganze Gebiet der Wissenschaft und alle anderen Theilungen müssen sich ihr subsummiren.

Sehen wir uns nun auch die wissenschaftlichen Methoden der Untersuchung, welche bei der Eintheilung der Wissenschaften bereits concurriren, näher an. Sie sind unter den Namen der empirischen und speculativen, der apriorischen und aposteriorischen, der inductiven und deductiven Verfahrungsweise bekannt und beruhen in ihrer Differenz auf dem jeweiligen Uebewiegen der organischen oder intellektuellen Funktion und des receptiven oder spontanen Verhaltens des Bewußtseins. Dem Begriffssystem, sahen wir früher, entspricht das System der Kräfte; dem Urtheilssystem das System der Actionen. Uebewiegt die Begriffsform, so haben wir das apriorische,

---

[1]) Ethik (T.) S. 15 ff. Dial. S. 147 ff.

ıctive oder speculative Verfahren, denn vermöge derselben wird
s Allgemeine als das Besondere producirend" betrachtet. Ueber-
zt die Urtheilsform, so haben wir das aposteriorische, inductive
: empirische Verfahren, denn in dieser Form betrachten wir das
elne besondere Dasein als Erscheinung oder Verwirklichung des
gemeinen. Man kann nun, wie bemerkt, auf die eine oder an-
: Weise beginnen, aber vollständig trennen lassen sich beide Me-
den um so weniger als sie ja auf dasselbe Resultat hinauskom-
ı müssen. Sie ergänzen sich vielmehr, „denn das Allgemeine
n nicht als hervorbringend das Besondere erkannt werden, ohne
Kunde von diesem selbst." Im Urtheil realisirt sich der Begriff,
Begriff findet das Urtheil seine Subjectseinheit. Ja jede Me-
e für sich durchgeführt würde zur bloßen Fiction: „denn ohne
llektuelles Moment keine Einheit, ohne sensuelles keine Wirklich-
der Action." In der Durchdringung beider Methoden besteht
wahre Philosophie, deren Vollendung in der „absoluten Archi-
onik" als der „erfüllten Idee des Wissens in der Identität des
ysischen und Ethischen" erreicht sein würde.[2])

Demgemäß erfolgt das Fortschreiten in der Wissenschaft auch
doppelte Weise, entweder durch Synthese oder durch Analyse,
h. entweder durch Uebergehen von einer „eigenthümlich bestimmten
ıssenseinheit zur andern" oder durch Fortschreiten „innerhalb"
:r solchen zu der ihr eignenden Mannichfaltigkeit. Mit der Voll-
ıdigkeit des Begriffs fällt freilich die Differenz des analytischen
) synthetischen Urtheils weg, denn „identische Urtheile sind nur
re Formen". In jeder „einzelnen" Einheit ist, wie andernorts
ıgt wird, die Möglichkeit der allgemeinen, in jeder „allgemeinen"
heit die Möglichkeit einzelner Einheiten oder bestimmter Vielheit
:tzt. Darauf beruht also das Fortschreiten des Wissens vom
gemeinen zum Besonderen oder von diesem zu jenem, und in die-
ı Kreise ist es beschlossen und begrenzt.[1])

Es leuchtet ein, daß wir in der Wissenschaftslehre Schleier-
chers nur die Kritik der reinen Vernunft in eine andere Sprache

---

[1]) Vgl. noch Ethik (T.) S. 33, 108. Anm. 21, 71. Dial. S. 130 ff.
! ff. 245. 250. 308.

übersetzt, vor uns haben. Somit kann es ihm auch kaum zum Verdienste angerechnet werden, daß gerade diese erkenntnißtheoretischen Auseinandersetzungen zu den befriedigendsten Partieen seiner Philosophie gehören. Ich habe hier nur einen Punkt zum Schlusse noch hervorzuheben. Man wird der Dialektik nur unter der Bedingung gerecht werden, daß man sie nach Maßgabe des zweiten oder formalen Theiles, d. h. daß man sie als Erkenntnißlehre versteht. Denn die metaphysischen Experimente, welche Schleiermacher macht, um die genuine Identität von Denken und Sein nachzuweisen, verlaufen ja doch alle eingestandenermaßen resultatlos. Die Gottesidee wird demzufolge auch nur als die regulative Wissensidee charakterisirt, die an sich unerkennbar, doch dem erkennenden Processe als Motiv (= Gefühl) und als Ideal (= Einheit von Denken und Sein) einwohnt und vorschwebt. Denn die Bürgschaft, welche Schleiermacher über Kant hinausschreitend, für den adäquaten Charakter der Erkenntniß zu erbringen versucht, wird in der Weise im Gefühle oder subjectiven Bewußtsein nachgewiesen, daß eben dieses selbst als Ausdruck der Einheit des Geistigen und Physischen verstanden wird. Inwieweit dabei das religiöse Interesse betheiligt ist, kann erst später erörtert werden.

Für die theologische Erkenntnißlehre darf aber zum Voraus bemerkt werden, daß Schleiermacher die empirische Bedingtheit aller Erkenntniß womöglich noch stärker betont wie Kant. Das erhellt insbesondere aus seiner Auffassung des speculativen Verfahrens; ferner daraus, daß seine eigenthümliche Anschauung, derzufolge in der Erscheinung das Dingansich ergriffen wird und das Erkennen immer Ausdruck eines Seins ist, es verbietet die Schlußform als Mittel realer Erkenntniß zu verwerthen und in der Ethik das imperativische Verfahren anzuwenden. In beiden Punkten tritt denn auch eine charakteristische und bleibende Differenz zwischen der Erkenntnißlehre der monistischen und der dualistischen Weltanschauung hervor. Dagegen ist es zweifellos eine verdienstliche und originelle Leistung, wenn Schleiermacher in der Dialekti der Thatsache Ausdruck gibt, daß sich unter dem sinnlich-empirischen Welterkennen ge-

---

[1]) Dial. S. 88 f, Ethik (T.) S. 97 ff.

visse „Ueberzeugungen“ oder „unmittelbare Erkenntnisse“ entwickeln, n welchen der objective Erkenntnißtrieb seine Befriedigung findet, obwohl dieselben immer nur subjective Wahrheit beanspruchen können. So ungenügend nämlich auch die metaphysische Begründung des Erkenntnißprocesses vermittelst der Idee der Einheit alles Seins erscheinen mag, so richtig ist der übrigens unausgeführte Nachweis, daß der Mensch nicht nur einer Ueberzeugung von der objectiven Wahrheit der Erkenntniß bedarf, sondern dieselbe mit innerer Nothwendigkeit sich gesetzmäßig bildet.

Wir werden bei der Darstellung der religiösen Erkenntnißlehre Schleiermachers einem Gedanken wieder begegnen, der auch in seiner unfertigen und theilweise unklaren Ausführung doch zu dem Treffendsten seiner gesammten Philosophie gerechnet werden muß.

Cap. IV.

Die Grundzüge der philosophischen Ethik.

---

1. Einleitung.

14. Das ethische Programm der Monologen und die Kritik aller bisherigen Sittenlehre.

Eine Darstellung der philosophischen Ethik Schleiermachers darf weder an den Monologen noch an der Kritik aller bisherigen Sittenlehre, deren vergleichende Betrachtung am besten über jene orientirt, vorübergehen. Dieselbe beweist zunächst, daß Produktion und Kritik bei ihm immer Hand in Hand gingen. Denn die im Jahre 1800 erschienenen Monologen haben die Bedeutung eines durchaus persönlichen Programms für die ganze sittliche Lebensanschauung Schleiermachers, während die 1803 erschienene Kritik die frühere Ethik an den dort formulirten Postulaten mißt. Zugleich darf daran erinnert werden, daß unser Ethiker auch in den „vertrauten Briefen über Schlegels Lucinde" bereits den entschiedensten Gegensatz gegen den atomistischen Dualismus der Kantisch-Fichteischen Ethik bekundet und die für seine sittlichen Anschauungen sehr wichtigen Gedanken von „dem Geheimniß der Identität von Leib und Seele", der „Heiligkeit der Natur und Sinnlichkeit", der „Verschmelzung der Hälften der Menschheit zu einem mystischen Ganzen" proklamirt. In dieser Forderung der Verbindung des sinnlichen und geistigen Faktors liegt denn auch offenbar das Recht der Schleiermacherischen Apologie, wie verfehlt dieselbe sonst auch sein mag. Denn es darf wohl als ein epochemachendes Ereigniß in der Geschichte

der neueren Ethik bezeichnet werden, daß Schleiermacher in den Monologen, wie in den späteren Vorlesungen über diese Disciplin der Theilung des Menschen in ein Vernunft- und ein Sinnenwesen durch die begeisterte Proklamation der Einheit von Leib und Seele, wie von Geist und Natur ein Ende gemacht hat. Der einzelne Mensch kommt für die sittliche Anschauung immer als Ganzes und in seinem Verflochtensein in das Ganze der Menschheit, ja der Welt überhaupt in Betracht.

Allerdings finden auch die Monologen das Wesen des Geistes in der Freiheit. Aber nicht in der Freiheit von der Natur oder über der Natur, die dem Geiste nicht mehr als fremdartiges Nichtich gegenübergestellt wird. Die irdische Natur ist ja „der große gemeinschaftliche Leib der Menschheit.“ Der Freiheit „ursprüngliche That“ ist gerade „die Vermählung mit der Natur“. So ist denn auch die Individualität keine Schranke der Freiheit, sondern ihre lebendige Darstellung in der Einheit mit der Natur. Der freie Mensch ist „ein Werk der Gottheit, das besonderer Gestalt und Bildung sich erfreuen soll, worin die freie That die Elemente der menschlichen Natur zu einem eigenthümlichen Dasein innig verbunden hat, so daß jeder Mensch die Menschheit auf eine eigene Art, in einer eigenen Mischung ihrer Elemente darstellt.“ In der Hervorhebung der Bedeutung der Individualität liegt der eigentliche Fortschritt der Ethik Schleiermachers über Fichte, in der Betrachtung des sittlichen Handelns des Einzelnen im Ganzen der sittlichen Aufgabe der Menschheit über Kant. Diese sittliche Aufgabe wird nämlich bereits in den Monologen dahin bestimmt, daß sie a) Organisation der Natur, und vermittelst derselben b) Darstellung und Vollendung der Menschheit in ihren unendlich vielen Individualisirungen sei. Der Redner weiß daher nichts von Pflichtcultus und Gesetzesdienst oder dem Zuchtmeister des Gewissens. Der ethische Proceß ist freie Entfaltung der Vernunft in der Natur im bildenden Handeln und in steter Selbstbetrachtung. „Der Geist schwebt schon jetzt über der zeitlichen Welt und solches Schauen ist Ewigkeit und unsterblicher Gesänge himmlischer Genuß.“ Schon jetzt sollen wir „das ewige Leben in steter

Selbstbetrachtung beginneu, nicht dahin treiben im Strome der Zeit, ohne den Himmel in uns zu tragen."[1])

Die Selbstbetrachtung insbesondere hat die Persönlichkeit als Ganzes ins Auge zu fassen und eben dadurch die Selbstbildung zu vermitteln und zu leiten. „So lange ich Alles auf diesen ganzen Zweck beziehe und jedes äußere Verhältniß, jede äußere Gestalt des Lebens mir gleichgiltig ist, wenn sie nur meines Wesens Natur ausdrücken und zu seiner inneren Bildung, seinem Wachsthum nur neuen Stoff aneignen; so lange des Geistes Auge auf dies Ganze allgegenwärtig gerichtet ist, ich jedes Einzelne nur in diesem Ganzen und in diesem alles Einzelne erblicke, nie aus dem Bewußtsein verlierend, was ich unterbreche, immer auch das noch will was ich nicht thue und was ich eben thue, auf alles was ich will beziehe, so lange beherrscht mein Wille das Geschick."[2])

Die Selbstbildung aber vollzieht sich in der Erkenntniß und in der Liebe, durch welche der Mensch zugleich sich in die Menschheit eingliedert. Erkenntniß und Liebe, oder „Schauen und Thun" bedingen und ergänzen sich. „Niederlegen muß ich erst jede neue Erwerbung im Innern des Gemüths und dann das gewohnte Spiel des Lebens mit seinem mannichfaltigen Thun forttreiben, daß ich mit dem Alten das Neue erst mische und Berührungspunkte gewinne mit Allem was schon in mir war. Nur so gelingt es mir durch Handeln eine tiefe und innigere Anschauung mir zu bereiten." Ebenso: „keine Bildung ohne Liebe und ohne eigene Bildung keine Vollendung in der Liebe: Eins das Andere ergänzend wächst beides unzertrennlich fort."[3])

Die sittliche Aufgabe in ihrer Totalität ist also die vollendete Herrschaft der Menschheit über die Natur, womit zugleich ihre eigene Vollendung sich vollzieht. Zu dem Zwecke wird gemeinschaftliches Handeln Aller zur gegenseitigen Ergänzung als sittliches Postulat aufgestellt.[4])

---

[1]) Monol. S. 12. 25. 38.

[2]) S. 18. 40. 84.

[3]) S. 41 ff.

[4]) Vgl. J. H. Fichte, Syst. d. Ethik I, 279.

Durch diese Idee der freien Selbstbildung in Gemeinschaft it der Menschheit und im Zusammenhang mit der Natur, deren rganisation sie vermittelt, überschreitet Schleiermacher thatsächlich n Gesichtskreis der bisherigen Ethik, wie er denn ausdrücklich be- uptet: „von Innen kam die hohe Offenbarung, durch keine Tugend- hren und kein System der Weisen hervorgebracht."[1]) Eine Be- uptung, welcher „die Kritik aller bisherigen Sittenlehre" weitere estätigung gibt. Dieses äußerst schwer geschriebene Buch geht von r Voraussetzung aus, daß sich die Richtigkeit des Inhalts eines issenschaftlichen Systems an der kunstgerechten Gliederung desselben proben müsse. Die falsche Analogie zwischen Wissenschaft und unst wird also auch hier vollzogen. Es entspricht aber dem durch- is persönlichen Charakter der frühesten literarischen Produktionen chleiermachers, daß er die Frage gar nicht aufwirft, ob die pla- nische Ansicht von der sittlichen Idee als einem künstlerischen anzen sich mit dem in tausend Gegensätzen kämpfenden empirischen ben denn auch wirklich decke.

Jedenfalls ist es eine aus jener falschen dem Plato nach- sprochenen Analogie abzuleitende Schwäche der Kritik, daß sie den aßstab der harmonischen Gliederung des Einzelwissens unter einem chsten Princip in den Vordergrund stellt, ohne Weiteres auch auf e Formen des Daseins überträgt und somit die empirische Detail- rschung in ihrem Wesen verkennt und in ihren Rechten verkürzt.

Diese Tendenz im sittlichen Handeln und Erkennen ein künst- risches Ganze zur Anschauung zu bringen, hat Schleiermacher in r Idee des höchsten Gutes zum Ausdruck gebracht. Er erklärt h nämlich gegen die Systeme „der Lust" und der „reinen sittlichen hätigkeit", sowie gegen die Abhandlung der ganzen Ethik in der ugend- und Pflichtenlehre, weil sie zu keiner Bestimmung des pro- ictiven sittlichen Thuns und seiner Totalaufgabe gelangten. Das ie und Was der sittlichen Aufgabe bleibe unbestimmt; die Tugend- hre komme nicht über eine subjectivistische Bestimmung des ruhen- n Willens, die Pflichtenlehre nicht über eine willkürliche Vor- hriftensammlung hinaus. Dagegen stelle der Begriff des Gutes

[1]) Monol. S. 27.

ein objectives sittliches Ganze dar, und von der Totalansicht der sittlichen Güter aus lasse sich erst bestimmen, was Pflicht sei und was Tugend. Die Einheit der sittlichen Vernunft in der Menschheit erkennen, die sich in Jedem eigenthümlich gestalte, um die Herrschaft über alle Natur durchzusetzen, das ist das mit den Monologen übereinstimmende Programm, welches in der Kritik und deutlicher noch in der 1827 erschienenen Abhandlung über das höchste Gut den früheren Systemen gegenübergestellt wird.

Indessen hindert diese ästhetische Tendenz, welche auch die ethische Wissenschaft Schleiermachers beherrscht, keineswegs die wirklich originale und tiefbegründete reformatorische Auffassung derselben. Ja, sie hat in ihrer Weise dazu beigetragen.

Wenn Schleiermacher die Ethik als Philosophie der Geschichte bestimmt und ihr die naturwissenschaftliche Methode zum Zwecke der Entdeckung der Gesetze des sittlichen Lebens anempfiehlt, wenn er den sittlichen Proceß als Gesammtthat des menschlichen Geschlechts auffaßt und seine Tendenz auf Organisirung und Symbolisirung der Natur aus den letzten metaphysischen Principien des Zusammenseins von Geist und Natur zu begreifen sucht, so hat er damit eine so großartige Auffassung der wissenschaftlichen Aufgabe der Ethik kundgegeben, daß man doppelt bedauern muß, nur eine unvollständige und aphoristische Lösung derselben von ihm zu besitzen. Denn die mangelhafte Beschaffenheit des literarischen Nachlasses Schleiermachers ist ganz besonders auch für den Darsteller seiner Ethik ein schwer zu überwindendes Hinderniß. Es ist zu bedauern, daß er selbst nicht zur Veröffentlichung seiner Vorlesungen über die philosophische Ethik, die er mit besonderer Vorliebe behandelt hat, kommen konnte. Indessen lassen sich wenigstens die Grundzüge seiner ethischen Weltansicht sowohl aus den von Alexander Schweizer mit großer Mühe und Sorgfalt gesammelten Vorlesungen, wie aus dem kürzern Entwurfe, welchen Twesten mit einer vortrefflich orientirenden Einleitung herausgegeben hat, klar genug erkennen. Ich habe mich der Vollständigkeit halber hier vorzugsweise an die ersteren gehalten.[1])

---

[1]) Vgl. z. d. Ganzen die gekrönte Preisschrift von Vorländer über Schleiermachers philos. Sittenlehre. Marburg 1851.

15. Die wissenschaftliche Aufgabe der Ethik.

Erkundigen wir uns zuerst des Näheren nach der Aufgabe, welche Schleiermacher der Ethik stellt. Nach der in der philosophischen Wissenschaftslehre gegebenen Definition ist dieselbe „speculatives Erkennen des Wesens der Vernunft" oder „Darstellung der Gesammtheit der Begriffe von den Wirkungen der menschlichen Vernunft in aller irdischen Natur". Sie hat es als speculative Disciplin nur mit den allgemeinen Kräften und Formen zu thun, während ihr Correlat, die Geschichtskunde deren Ausprägung in den einzelnen und besonderen Daseinsformen zur Darstellung bringt. Die Ethik handelt „von den feststehenden Formen", die Geschichte „von den Aktionen". Also ist die erstere spekulative, die andere empirische Wissenschaft. Die Ethik ist beschauliches Erkennen „des Wesens der Vernunft", oder da „alles Hervorgehen des besonderen aus dem allgemeinen ein Handeln des allgemeinen und also alles beschauliche Wissen Ausdruck eines Handelns ist", so ist sie Ausdruck „des Handelns der Vernunft". Sie hat es also mit den allgemeinen Formen des Handelns zu thun, die Geschichtskunde mit den mannichfaltigen Formen, in welchen sich das Allgemeine in Zeit und Raum besondert. Der Methode nach der Physik gleich, unterscheidet sich die Ethik von dieser durch ihren Stoff. Während nämlich die erstere „das Handeln des Realen auf das Ideale" darstelle, habe die letztere umgekehrt „das Handeln des Idealen auf das Reale" zum Objecte. Beide ergänzen sich in dieser Rücksicht, da ja der ethische Proceß nur „die Umkehrung des physischen" ist und beide nur eine einzige Reihe bilden, in welcher das gesammte Dasein beschlossen ist.[1])

Das „Sein der Vernunft in der Natur" läßt sich nun aber von drei Gesichtspunkten aus des Näheren beschreiben. Wir haben nämlich ins Auge zu fassen: 1. die verschiedenen Arten, wie Vernunft und Natur allgemeinhin eins sind, oder „die Totalität alles

---

[1]) Ethik (S.) S. 32 ff. 65 ff. 85 ff. (T.) S. 19 ff. Dial. S. 131. 147 ff.

ethisch für sich seienden einzelnen", 2. die verschiedenen Arten wie die Vernunft als Kraft in der Natur ist und 3. die verschiedenen Verfahrungsweisen, wie die Vernunft zugleich auf das Einzelne und Ganze gerichtete Thätigkeit sein kann. Das ist die Differenz der Güter-, Tugend- und Pflichtenlehre. Die erstere geht also auf das „reine" Ineinander von Vernunft und Natur, dessen Modifikationen in der Idee des höchsten Gutes zusammengefaßt werden, die beiden anderen richten sich nach dem Gegensatze der Kraft als eines habituellen Zustandes und der Erscheinungsformen, in welchen sich dieselbe bewegt. Das allgemeine Ineinander von Vernunft und Natur wird in der Tugendlehre als Producent, in der Pflichtenlehre als Product, oder wortgetreu, dort als Erzeugendes, hier als Erzeugtwerdendes dargestellt.[1])

Indessen, wie bemerkt, wir haben es hier nur mit drei verschiedenen Betrachtungsweisen derselben Sache zu thun. Jede umfaßt in ihrer Art das ganze Gebiet des sittlichen Seins. In der Darstellung der sittlichen Güter ist auch die Darstellung der sittlichen Kräfte und der Methoden, durch welche jene producirt werden gegeben. Und andererseits kann man keine Kraft ohne ihre Aeußerungsweise und keine Handlung ohne die wirkende Kraft, man kann endlich beide nicht ohne das Resultat, auf welches sie ausgehen, darstellen. Dennoch rechtfertigt Schleiermacher die Trennung des ethischen Wissens in diese drei Formen. Nämlich man kann in der Güterlehre nicht auch ausdrücklich die Pflicht- und Tugendbegriffe entwickeln, ebensowenig wie in diesen die Begriffe der Güter. Und immerhin bleibt ein relativer Gegensatz zwischen Kraft (Tugend), Handlungsweise (Pflicht) und Produkt (Gut), der die getrennte Betrachtungsweise um so mehr gerechtfertigt erscheinen läßt, als sie allein für Vollständigkeit und Berücksichtigung der individuellen Verschiedenheiten garantirt. Nun ist aber die Voranstellung der Güterlehre charakteristisch für Schleiermachers Ethik.

Schon in der „Kritik aller bisherigen Sittenlehre" erbringt er den Nachweis, daß die Tugend- und Pflichtenlehre sich nach der

---

[1]) Ethik (S.) S. 71 ff. (T.) S. 33 ff. Kritik aller bisherigen Sittenlehre S. 169.

Lehre vom höchsten Gute zu richten hätten und ohne diese aller Begründung entbehrten. Die Idee des höchsten Gutes, welche von ihm nach dem Vorbilde des Plato mit besonderer Vorliebe cultivirt wird und wie die von Dilthey veröffentlichten „Denkmale" seiner Entwickelung bezeugen, zu seinen frühesten wissenschaftlichen Conceptionen gehört, nimmt nämlich in der Ethik eine ähnliche Stelle ein, wie die Wissensidee in der Dialektik, sofern sie das Ideal und die Gesammtaufgabe des sittlichen Processes repräsentirt. Alle sittlichen Beziehungen, Güter und Handlungsweisen soll sie umfassen und sich als die höhere Einheit des sittlichen Lebens, wie es in Staat und Kirche, in Kunst und Wissenschaft in die Erscheinung tritt, bewähren.

Sie bildet den eigentlichen Ausgangspunkt für die ethische Betrachtung, die überall das Einzelne im Ganzen erfassen und somit zu einer wahren Philosophie der Geschichte werden soll. So richtig nun der Gedanke ist, daß die Summe der einzelnen Pflichten und Tugenden das Resultat der Totalansicht von der sittlichen Aufgabe oder des sittlichen Endzwecks sein muß, soll sie anders mehr als eine willkürliche Zusammentragung conventioneller Verbindlichkeiten und Fertigkeiten sein, so sehr ist zu bedauern, daß Schleiermacher es versäumt hat, den höchsten Begriff der Ethik in seiner Beziehung zu den untergeordneten einer eingehenderen Erörterung zu unterziehen. Doch wird die Darstellung des ethischen Processes wenigstens zum Theil ergänzen, was in der Erklärung des Begriffes dieser Wissenschaft lückenhaft geblieben ist. Wir gehen daher sogleich zur allgemeinen Charakterisirung der Idee des Sittlichen über, welche uns auch für das ethische Wissen weitere Aufschlüsse verspricht.[1]

16. Die Idee des Sittlichen.

Zur Verdeutlichung dieser Idee erinnern wir uns an die psychologische Darstellung der höchsten Entwickelungsstufe des Bewußt-

---

[1]) Unter den ethischen Wissenschaften hat Schleiermacher die Pädagogik „als Probe auf die Richtigkeit der eigentlichen Ethik", die Aesthetik und Politik in Vorlesungen behandelt. Dagegen ist er auffallender Weise nie dazu gekommen die Religionsphilosophie selbständig zu bearbeiten.

seins. Sie ist dadurch ausgezeichnet, daß der einzelne Mensch in der Einheit mit der menschlichen Gattung zur Erkenntniß seiner Dignität als Vernunftwesen gelangt, seine dadurch bedingte überlegene Stellung gegenüber der bewußtlosen Natur im „bildenden und darstellenden Handeln" zur Geltung bringt. Demgemäß hatte schon die Psychologie „das Sittliche" darin gefunden, daß der Mensch als Träger der in Allen identischen Vernunft sich der bewußtlosen Natur gegenüber lediglich activ verhält. So gilt denn auch der Ethik „das Vernunfthandeln", durch welches die Natur organisirt und symbolisirt werden soll, als das Wesen des sittlichen Processes. Subject dieses Processes ist der Mensch. Denn nur im Menschen erreicht die allgemeine Vernunft denjenigen Grad von Activität, welcher zu der Lösung der sittlichen Aufgabe unerläßlich ist. Das Prädikat des Sittlichen kann daher auch immer nur auf ihn angewandt werden; von einer „Versittlichung" der äußeren Natur redet Schleiermacher nur im uneigentlichen Sinne, was die Herbart'sche Schule nicht hätte verkennen sollen. Oder eigentlich ist die Menschheit Subject des Vernunfthandelns. Denn im einzelnen Menschen ist die Vernunft weder vollständig noch rein. Sein Handeln wird daher trotz der zu fordernden universellen Tendenz doch immer auch ein individuelles Gepräge an sich tragen. Ja es gehört, wie insbesondere die Monologen betonen, wesentlich zur sittlichen Aufgabe, daß die allgemeine Vernunft in Jedem eine individuelle Darstellung findet und daß Jeder nach Maßgabe seiner Individualität, die also Organ und Symbol der Vernunft zugleich ist, an dem allgemeinen Kulturprocesse theilnimmt. Und zwar wird darauf gerechnet, daß der letztere alle individuellen Kräfte gleichmäßig in Bewegung setzt; denn es handelt sich bei der sittlichen Aufgabe darum, daß die ganze Vernunft in der Totalität der Natur zur Ausprägung komme. Indem aber der einzelne Mensch in seiner individuellen Bestimmtheit an diesem Processe participirt, findet er zugleich seinen sittlichen Beruf und arbeitet durch Verwirklichung der sich aus diesem ergebenden Pflichtbegriffe an seiner eigenen Sittlichkeit oder Tugend.[1])

---

[1]) Psychol. S. 230 ff. Ethik (T.) S. 38 ff. (S.) S. 85 ff. 116 f.

Man hat nun die Formel, unter welcher Schleiermacher das gesammte sittliche Leben begreift, theils zu weit, theils zu enge und jedenfalls als zu vag und leer gefunden.[1]) Das liegt aber in der Natur der Sache und trifft am Ende alle allgemeinen Definitionen. Die Formeln, in welchen der sittliche Proceß zusammengefaßt wird, und welche alle auf den Begriff der Durchdringung der Totalität der Natur durch die Totalität der Vernunft vermittelst der menschlichen Persönlichkeiten hinauskommen, schließen übrigens weder den besonderen sittlichen Beruf des Einzelnen noch auch die Aufgabe der Versittlichung der Menschheit aus, wie Vorländer mit Unrecht bemerkt. Allerdings hätte dieser letztere Zweck als der eigentliche Endzweck des sittlichen Processes schärfer hervorgehoben werden müssen. Indessen ergibt unter Anderem eine Vergleichung jener Formeln mit der Einleitung zu der Tugend- und Pflichtenlehre, daß die Organisation der Natur als Mittel zum Zwecke der Bildung der Persönlichkeit und der Versittlichung der menschlichen Gesellschaft verstanden werden soll. In diesem Falle darf ich es aber als bleibendes Verdienst der Schleiermacher'schen Ethik hervorheben: 1. daß die sittliche Aufgabe des Einzelnen als Theil der sittlichen Gesammtaufgabe der Gemeinschaft verstanden wird, 2. daß die sittliche Charakterbildung von der Ausübung der besonderen Berufspflichten erwartet wird. Ist durch den ersten Grundsatz der Gesichtskreis der Kantischen Personalethik überschritten, so verbietet der zweite die asketische oder ceremonialgesetzliche Auffassung der Tugendbildung. Vielmehr stehen Tugendbildung und Pflichtübung in der Weise in Wechselwirkung, daß jede durch die andere bedingt ist, während beiden ihr gemeinschaftlicher und universeller Charakter gewahrt wird durch die Beziehung auf die Idee des höchsten Gutes oder die Totalität der sittlichen Aufgabe des menschlichen Geschlechts. Demgemäß lehrt denn auch Schleiermacher, daß man unter jeder Form den ganzen sittlichen Proceß beschreiben könne. Da das höchste Gut in der Totalität der einzelnen Güter besteht, so wird es in der Tugendlehre, da es immer nur Product der sittlichen Thätigkeit ist, in der Pflichtenlehre

---

[1]) So namentlich die Herbartianer. Vgl. z. B. Hartenstein, Grundbegr. d. eth. Wissenschaften S. 116.

erläutert, während die Lehre vom höchsten Gut auch bereits die Totalansicht aller Tugenden und alles pflichtmäßigen Handelns geben muß. Die Theilung ist also eigentlich allein veranlaßt durch den Charakter des Denkens, welches die Totalität nur im Einzelnen ergreift und durch die Rücksicht auf Klarstellung aller Beziehungen der sittlichen Idee.

17. Die Voraussetzungen, Grenzen und letzten Gründe des sittlichen Processes.

Der sittliche Proceß wird uns weiter verdeutlicht durch die Darstellung seiner Voraussetzungen, Grenzen und letzten Gründe.

Da sich alle sittliche Thätigkeit durch die menschliche Persönlichkeit vollzieht, so ist ihre Voraussetzung diejenige ursprüngliche Einigung von Vernunft und Natur im Menschen, welche uns bereits die Psychologie jenseits der Grenzen unseres Bewußtseins vermuthen ließ. Wir finden in uns vernünftige Natur und naturalisirte Vernunft vor allem Bewußtsein und vor aller sittlichen Thätigkeit. Der Verstand als „Einheit von Vernunft und Sinn“ und der Wille als „Einheit von Vernunft und Trieb“ repräsentiren dieselbe. Demnach erscheint unser Bewußtsein als Symbol und Organ der allgemeinen Vernunft bevor wir es selbst im sittlichen Processe bethätigen. Und dieses „sittlich Ererbte“ begleitet überall und bedingt das „sittlich Erworbene“. Aber erst in der Organisation wird die allgemeine Vernunft besondere oder Bewußtsein. Der sittliche Proceß beruht also in der Weise auf der Persönlichkeit, daß diese in ihrer Ganzheit, sofern sie sowohl Vernunft wie Natur ist, in ihn eintritt.[1]). Andererseits soll der sittliche Vorgang auf dem Gegensatze ursprünglich geeinigter und nie vollkommen geeinigter Vernunft und Natur beruhen. Er wird geradezu die „steigende Spannnng und werdende Aufhebung“ dieses Gegensatzes genannt. Auch im Menschen sind beide Faktoren noch nicht völlig geeinigt, aber diese Einigung soll gerade dadurch bewerkstelligt werden, daß er sich in den allgemeinen Gegensatz von

[1]) Ethik (S.) S. 48 f. 85 ff. (T.) S. 46 ff.

rnünftiger Menschheit und bewußtloser Natur hineinstellt und an
ssen Aufhebung mitarbeitet. Denn in diesem Gegensatze bewegt
h der ganze sittliche Proceß. Weltbildung und Selbstbildung in
rer Untrennbarkeit beruhen eben darauf, daß noch nicht alle Natur
ıd daß die ganze Natur noch nirgends völlig der Vernunft unter-
orfen ist. Alles zusammengenommen ist also der sittliche Proceß
dingt: 1. durch die ursprüngliche relative Identität von Vernunft
ıd Natur in der Menschheit, 2. durch die ursprüngliche relative
ifferenz zwischen Vernunft und Natur und zwar in und außer
r Menschheit. Dabei ist die früher erörterte Superiorität der
ernunft überall ebenfalls als eine ursprüngliche vorausgesetzt.
ernunfthandeln ohne Natur wäre zwecklos, Natursein ohne Ver-
unfthandeln wäre sinnlos. Das Endziel aber ist das völlige Or-
misirtsein und das völlige Symbolisirtsein der Natur durch die
ernunft.[1])

Demgemäß findet das sittliche Handeln nach unten seine
renze in der „ursprünglichen" Einheit von Vernunft und Natur,
us der es hervorgeht, wie sie die menschliche Natur und die Natur
berhaupt darstellt. Unbestimmt bleibt dagegen die Bezeichnung
er Grenzen nach oben, wenn das Einemal der Erdkörper, „die nie
anz zu einigende Natur" und die Welt, das Anderemal Gott als
lche bezeichnet werden. Dagegen ist die Totalansicht des sittlichen
rocesses durchaus klar. Wie das bewußte Leben überhaupt, geht
: aus der unbewußten Einheit von Vernunft und Natur hervor
nd kommt durch das Erwachen des Gegensatzes zwischen beiden kosmi-
hen Größen erst zur eigentlichen Action. Da aber diese Action von
r Superiorität der Vernunft beherrscht wird, so kann sein Endziel
uch nur in derjenigen vollständigen Einheit mit der Natur gesucht
erden, welche eben auf der Unterordnung derselben unter die Ver-
unft beruht. So erscheint eigentlich nicht die vorausgesetzte ab-
lute Identität von Vernunft und Natur, sondern vielmehr die
rsprüngliche und absolute Ueberlegenheit der Vernunft über die
latur als das treibende Motiv und der transcendente Grund des
ttlichen Processes.

---

[1]) a. a. O. (S.) S. 88 ff. Dial. S. 521.

Hier wäre also der Ort gewesen die metaphysische Idee der absoluten Identität von Idealem und Realem in angemessener Weise zu modificiren. Denn Schleiermacher erkennt doch an, daß es Natur gibt, die eben absolut nicht zu versittlichen ist, daß der menschlichen Vernunft eine bleibende Dignität im Weltprocesse zukommt und daß es für diesen entweder keinen oder aber den Endzweck gibt, welcher in der auf der ursprünglichen Superiorität der Vernunft beruhenden Vollendung der Menschheit gesucht wird. Denn im Menschen offenbart sich die Vernunft als die weltordnende überlegene Kraft nur, indem sie sich zugleich in ihm ein eigenes „übernatürliches" Dasein gibt. Wie soll man sich nun mit dem Gedanken versöhnen, daß diese lebendige Vernunft mit dem durch sie belebten Stoffe und zwar auch mit dem aller Vernunft baren und für ihre versittlichende Arbeit unzugänglichen Stoffen im Grunde dasselbe sei? Es wird aber nichts von der Behauptung zurückgenommen, daß der sittliche Proceß wie der wissenschaftliche in Gott als der absoluten Identität von Vernunft und Natur seine Grenze und seinen absoluten Grund finde. Ich darf hier auf die Dialektik verweisen, welche nach derselben Methode den letzten Grund für die Uebereinstimmung von Wissen und Sein und von Wollen und Sein sucht und in dem „absoluten Sein" zu finden vorgibt. Es ist die Identität von Wollen und Sein, oder Gott, welche zwar dem sittlichen Handeln ebenso unerreichbar ist wie dem Wissen, und doch beide absolut begründen soll. Nun muß es ja als ein Vorzug der Schleiermacher'schen Ethik bezeichnet werden, daß sie sich mit der blos anthropologischen Begründung des sittlichen Processes nicht begnügt. Die „Identität des Wollens in der Gattung" erklärt allerdings nur die Uebereinstimmung in der Form des sittlichen Handelns. Aber die erstrebte Uebereinstimmung der ethischen Zweckbegriffe mit dem äußeren Sein sucht nach einer anderen, nach einer metaphysischen Begründung. Es ist nun die Thatsache des Gewissens, welches die Realisirung der Zweckbegriffe in der Natur von uns fordert, auf welche Schleiermacher hier das Postulat Gottes als der absoluten Einheit von Vernunft und Natur zur Begründung des sittlichen Processes stellt.

Sowie uns nämlich die Thatsache des Verstandes der Lösbarkeit der wissenschaftlichen Aufgabe versicherte, so soll uns die

Thatsache des Gewissens als des subjectiven Ausdrucks der voraus- gesetzten Identität von sittlicher Idee und Natursein der Ausführ- barkeit der sittlichen Aufgabe versichern. Aber nicht genug mit die- ser subjectiven Gewißheit oder Ueberzeugung. Diese selbst sucht nach einer metaphysischen Erklärung und Rechtfertignng. Zu dem Ende hat nun die Dialektik der Ethik bereits die Versicherung übermittelt, daß es nur einen und denselben transcendenten Grund für die Ein- heit des Seins mit dem Denken in seinen beiden Abarten als wis- senschaftliches und sittliches gebe. Diese letzte Garantie für die genuine Zusammengehörigkeit der Zweckbegriffe und der Naturformen, diese ein- zige Bürgschaft für die Durchführbarkeit und Wahrheit der Tendenz der sittlichen Vernunft auf Organisirung und Symbolisirung der gesamm- ten Natur bietet eben die Idee der Gottheit als der absoluten Ein- heit von Denken und Sein, von Wollen und Sein, von Vernunft und Natur, von Idealem und Realem, der Gottheit, die wir weder als Object des wissenschaftlichen noch des sittlichen Denkens, die wir aber in der Thatsache des unmittelbaren Selbstbewußtseins, das in seiner Doppelseitigkeit als Gewissen und Verstand eine wirklich voll- zogene, wenn auch nur partielle Einheit mit dem Natursein darstellt, faktisch haben und erleben.[1])

Aber in dieser absoluten Identität findet der sittliche Proceß gerade nicht seine Begründung. Denn wenn auch die völlige Durch- dringung von Vernunft und Natur als sein Endziel vorgestellt wird, so verschärft er in seinem Verlaufe nur die Differenz zwischen dem eigentlich sittlichen und demjenigen Sein, welches auf diesen Charak- ter von Hause aus nicht angelegt ist und also für immer verzich- ten muß.

Wenn doch der gesammte Weltproceß durch diesen Unterschied der Dignität beherrscht ist, warum muß er in dem absoluten Sein, das ihn begründen soll, wieder preisgegeben werden? Wie sich diese Differenz aus der absoluten Einheit von Vernunft und Natur entwickele, ist so wenig einzusehen, wie daß sie sich in ihr wieder

[1]) Ethik (T.) S. 11. (S.) S. 13 ff. Dial. S. 150 ff. 521, wo das Gewissen freilich als Ueberzeugung von der Zustimmung der im sittlichen Processe Begriffenen zu unserem Thun erklärt wird.

verlieren sollen. Thatsächlich befindet sich aber Schleiermacher im Widerspruche mit sich selbst, wenn er in der Metaphysik, die doch den ethischen Proceß begründen soll, das aufhebt, worauf jener beruht: den überlegenen Werth und den Selbstzweck des einzelnen Menschen und der Menschheit, beziehungsweise der ihr charakteristisches Wesen ausmachenden Vernunft. Ferner muß bereits hier gefragt werden, wie sich aus dem metaphysischen Motive der allgemeinen und absoluten Einheit das Zweckhandeln in seiner freien Entwickelung erklären soll. Denn dieses entsteht ja erst mit dem Bewußtsein der Ueberlegenheit der Vernunft und bezweckt gar nichts anderes als diese zu einer vollständigen und allgemeinen zu machen. Sollen nun Vernunft und Natur in Gott absolut eins sein, so findet der sittliche Proceß in ihm nicht seinen absoluten Grund.

Gegen die Behauptung, daß das sittliche Handeln ebenso wie das wissenschaftliche Erkennen sich unter der religiösen Bedingtheit vollziehe, wird man nichts einwenden können. Aber in dem Maße als diese religiöse Bedingtheit metaphysisch gedacht ist, bleibt sie dem sittlichen Processe fremd. Denn es ist nicht die ursprüngliche Einheit von Vernunft und Natur, sondern, wie gesagt, die Ueberlegenheit der ersteren, welche ihm sein treibendes Motiv und damit zugleich sein Ideal gibt. Hat also die religiöse Metaphysik sich zur Begründung des wissenschaftlichen Processes nicht bewährt, so erweist sie sich zur Begründung des sittlichen ganz untauglich. Dagegen behält der Grundgedanke Schleiermachers in seiner allgemeinen Fassung volle Geltung, daß sowohl der sittliche wie der wissenschaftliche Proceß getragen sein müssen von dem religiösen Glauben an die Wahrheit und Erreichbarkeit des ihnen vorschwebenden Ideals, ein Gedanke, der uns in der Religionslehre wieder begegnen wird.[1])

18. Die sittlichen Grundbegriffe und die Form der ethischen Erkenntniß.

Wir haben uns zur Einleitung in die eigentliche Ethik noch weiter über eine Reihe von Vorbegriffen zu orientiren, deren

---

[1]) Daß diese durch den sittlichen Proceß geforderte absolute und unumgängliche Superiorität des Idealen zur richtig verstandenen theistischen Weltansicht führen muß, hat sich Schleiermacher nie klar gemacht.

nauere Erörterung man immer bei Schleiermacher vermißt hat. s handelt sich um die Begriffe Sittengesetz, Freiheit, Ge- issen und namentlich um die Differenz des Guten und Bösen, endlich um die Form der ethischen Erkenntniß, ı deren Bestimmung Schleiermacher gleichfalls von Kant erheblich bweicht.

Der sittliche Proceß beruht, wie uns die Abhandlung „über en Unterschied von Natur- und Sittengesetz" belehrt, sowohl auf der Beltordnung überhaupt, wie auf dem Sittengesetz im Besonderen. im „absoluten" Sinn sollen die beiden freilich identisch sein. Beide ellen das Sein der Vernunft in der Natur dar. Aber das Sitten- esetz unterscheidet sich von dem Naturgesetze dadurch, daß es die ernunft als gewußtes Wollen oder Zweckdenken der Natur über- rdnet. Es ist Ausdruck für das überlegene Wirken der Vernunft ı der Natur. Denn „es ist nur ein und derselbe Act wodurch die ernunft praktisch wird und wodurch es ein Sittengesetz gibt." Der inzelne Mensch, „in dem die Vernunft als Gesinnung ist", hängt nmer ebensowohl vom Sittengesetze, d. h. von dem allgemeinen ctiven Vernunftprincip, wie von dem Naturgesetze ab, d. h. von em, was ohne Zuthun menschlichen Handelns und vor diesem nmer schon ist. Man kann sogar sagen: der sittliche Proceß eruht auf der Identität von Sittengesetz und Naturgesetz. Denn enn die Naturordnung nicht auf Vernunft angelegt und wenn die ernunft nicht auf die Natur angewiesen wäre, so wäre die sittliche dee auch nur eine Illusion. Wir haben aber bereits die Lösung iefer Differenz in der Gottesidee, beziehungsweise in dem religiösen Hlauben an die Einheit der Welt der Natur- und der Sittenformen efunden. Wenn man nun dieses Sittengesetz gewöhnlich unter der 'orm des „Sollens" vorstellt, so will man damit der Abhängigkeit es Einzelnen von der Gattung und der in ihr gesetzten „allgemei- en" Vernunft gerecht werden. Indessen ist diese Form auf das ittliche Handeln gar nicht anwendbar, welches vorzugsweise indivi- uellen Charakter an sich trägt. Schleiermacher glaubt sich daher egen die imperativische und für die descriptive Behandlung der thik erklären zu sollen. Erstere komme nämlich zu gar keinem

positiven Ergebnisse, da sie nur „das Nichtsein" der Vernunft in der Natur darstelle. Dagegen alle sittlichen Gesetze, sofern sie positiv sein wollen, das wirkliche Handeln der Vernunft auf die Natur darstellen müßten.[1])

Dieses Votum gegen den sittlichen Imperativ ist nun sehr charakteristisch. Denn ich glaube nicht, daß es in erster Linie durch die übrigens ganz unbegründete Befürchtung bestimmt ist, die Reinheit der Motive möge bei jener Auffassung „durch die Rücksicht auf den Erfolg getrübt werden". Auch scheint die Voranstellung der Lehre vom höchsten Gute als dem sittlichen Ideale, welches die noch nicht erreichte völlige und allgemeine Durchdringung der Natur mit der Vernunft vorbildlich als vorhanden schildert, gerade diese Form für die Darstellung der Gesammtheit der sittlichen Aufgabe zu empfehlen. Warum hat also Schleiermacher keinen Raum für die Darstellung des Ideals als sittlichen Gesetzes? Warum beschreibt er in der Tugendlehre die sittliche Kraft oder Gesinnung als gegeben, da sie doch selbst der Entwickelung bedarf? Und warum endlich hat er unter der Pflichtenlehre nur die Handlungen oder Verfahrungsweisen der sittlichen Vernunft zu beschreiben und nicht auch die Pflichtbegriffe als Regulatoren dieser Handlungsweise? Seine Entgegnung, daß bei dem sog. imperativischen Verfahren immer nur das „Nichtsein" des Sittlichen zum Ausdruck komme, ist offenbar nicht stichhaltig. Denn das sittliche Ideal oder Gesetz lebt als Motiv im sittlichen Processe und ist selbst nichts anderes als das mit innerer Nothwendigkeit projicirte Endziel desselben, mit dessen Vorhaltung der in sittlicher Entwickelung Begriffene sich selbst regulirt, richtet und anspornt. Dadurch unterscheidet sich eben der sittliche Proceß specifisch vom Naturprocesse, und die Vernachlässigung dieses entscheidenden Moments wird die Ethik immer mehr oder weniger zur Physik herabdrücken. Schleiermacher hat sich nun auch

---

[1]) Vgl. hierzu Ethik (S.) S. 86 f. 55 f. 58. (T.) S. 93 f. Dial. S. 522—525. — Das sittliche Gesetz ist in jedem Menschen in Form des Gewissens, welches demzufolge die individuelle Pflicht zur allgemeinen erhebt. — Die Identität von Sittengesetz und Naturgesetz wie von Vorsehung und Sittengesetz ist im Gottesbewußtsein gegeben.

:r Beobachtung nicht völlig entziehen können. Aber sein überall ortretendes metaphysisches Interesse an der Einheit von Vernunft Natur und ebenso die Betonung des productiven, durch keinen ßeren Stoff" bestimmten Charakters des sittlichen Handelns haben ıicht dazu kommen lassen, daß ihr in genügender Weise Folge ben wurde. Indem er aber vorherrschend darauf bedacht ist s Sein der Vernunft in der Natur" darzustellen, gewinnt er e Anschauung des wirklichen fortschreitenden Handelns, und der liche Proceß verläuft lediglich in der Form der ıstlerischen Darstellung des jeweiligen Verhält- ses von Vernunft und Natur.[1])

Für das „ethische Wissen" werden aus allem Vorangehen- noch diese Folgerungen gezogen: 1. es soll das Verschwinden s außer der Vernunft Gesetztseins der Natur" ausdrücken und ıgemäß immer zugleich ein Setzen und Aufheben des Gegen- s von gut und böse sein, 2. es soll ferner immer auch ein zen und Aufheben des Gegensatzes von frei und nothwendig sein. eng genommen gehören beide Gegensätze freilich gar nicht in die ik, welche lediglich das werdende Ineinander von Vernunft und ur in seinen allgemeinen Formen darzustellen hat, sondern in Geschichtskunde, welche sich der Aufgabe nicht entziehen darf, Wirklichkeit an dem sittlichen Ideale zu messen.

Sofern indessen die Ethik das Allgemeine auch nur in dem ınnichfaltigen darstellen kann, ist sie ein beständiges Setzen dieses ppelgegensatzes, der eben das Besondere in der Einheit und in Differenz mit dem Allgemeinen kennzeichnet. Wo also „Mangel Herrschaft der Vernunft" oder gar „Widerspruch" des Besonderen en das Allgemeine erscheint, da findet sich das Böse, wo die ge- lte Uebereinstimmung des Einzelnen und Allgemeinen erscheint: Gute. Wir werden später deutlicher sehen, daß Schleiermacher Böse aus der „Differenz der Funktionen und dem Gegensatze

[1]) Es ist nicht meine Meinung, daß die imperativische Form an le der descriptiven zu treten habe. Beide sind auf gegenseitige Ergän- z angewiesen, denn das sittliche Ideal ist immer, soll aber auch immer werden.

der Charaktere" erklärt, die eben die Möglichkeit offen läßt, das Eine auf Kosten des Anderen zu betonen. Jede solche egoistische Einseitigkeit oder Extravaganz ist unsittlich. Soviel vorerst über das unumgängliche moralische Urtheil, welches den ganzen sittlichen Proceß begleitet.[1]) Dagegen beruht der Gegensatz von frei und nothwendig darauf, daß die apriorischen Zweckbegriffe der Vernunft unabhängig von der Natur sind und erst in der Naturalisirung zu der Nothwendigkeit kommen, welche der Charakter alles realen Seins ist. Im Gegensatze zur religiösen Betrachtungsweise erkennt die sittliche in dem Menschen ein eigenthümlich bestimmtes selbstständiges und eben darum zum freien Handeln angelegtes Wesen. Eine Betrachtungsweise, die freilich immer durch die andere, welche den Menschen in seiner relativen und absoluten Abhängigkeit erfaßt, durchkreuzt wird. Auf das einzelne Subject bezogen drückt die Freiheit „die innere Lebendigkeit" desselben aus. Dieselbe bleibt aber immer dadurch beschränkt, daß der Mensch seine Natur nicht ändern sondern nur entwickeln kann. Demgemäß kann man alles sittliche Thun sowohl als frei wie als nothwendig ansehen. Frei ist es sofern es mit Bewußtsein aus der Initiative des Menschen hervorgeht, wie es allem sittlichen Handeln zukommt; nothwendig sofern es in der Natur des Menschen gründet und in der mit ihr gesetzten Superiorität der Vernunft, deren Ausdruck das Gewissen ist — von den äußeren Verhältnissen ganz abgesehen, in welchen es sich realisirt.[2])

Diese zur Einleitung gegebenen allgemeinen Erörterungen werden wir im Verlaufe der Darstellung der Grundzüge der Ethik in genauere Erwägung ziehen. Zu dieser haben wir uns nunmehr zu wenden.

---

[1]) Ethik (T.) S. 26 f. (S.) S. 52 ff. 171 f. Anm. Psychol. S. 264. Die Richtung auf das Allgemeine, auf Einheit der Menschen unter sich und mit der zu versittlichenden Natur gilt als die eigentlich sittliche Richtung des Geistes.

[2]) Ethik (T.) S. 31 f. (S.) S. 56 f. 63 ff.

2. Die Lehre vom höchsten Gute.

19. Begriff des höchsten Guts.

„Gut ist jedes bestimmte Sein, insofern es Welt für sich, Abbild des Seins schlechthin ist, also im Aufgehen der Gegensätze.“ Da nun alles Sein Abbild des absoluten Seins d. h. Einheit von Vernunft und Natur ist und unabhängig von aller sittlichen Thätigkeit der menschliche Organismus und die organisirte Natur als Schauplatz, Mittel und Object des sittlichen Thuns zweifelsohne Güter darstellen, auf welchen der sittliche Proceß beruht, so müssen wir von diesen die eigentlich sittlichen Güter, welche Produkte der menschlichen Thätigkeit sind, unterscheiden. Denn es ist die sittliche Gesinnung im Menschen, welche die sittlichen Güter producirt, um sich von ihnen zu immer neuer Produktion anregen zu lassen. Wie nun bei der Erzeugung der einzelnen Güter alle sittlichen Funktionen des Menschen in Betracht kommen, so wird das höchste Gut durch die sittliche Thätigkeit der ganzen Menschheit producirt. Denn das höchste Gut ist kein einzelnes, sondern die Totalität aller sittlichen Güter. Für den Einzelnen gibt es also auch kein höchstes Gut, sondern nur für die Gesammtheit. Allenfalls kann man den Antheil, den Jeder am höchsten Gute hat, das höchste individuelle Gut nennen.[1])

Demzufolge wird das höchste Gut, das aus der Gesammtthätigkeit der ganzen Menschheit hervorgeht, in seiner Vollendung geschildert: 1. als das goldene Zeitalter, in dem nach vollendeter Herrschaft des Menschen über die Natur die sittliche Thätigkeit nur noch als Kunst und Spiel hervortrete, 2. als ewiger Friede in der Herrschaft des Menschen über die Erde und der freien Gemeinschaft aller politischen Vereine, 3. als Vollständigkeit und Unveränderlichkeit des Wissens in der Gemeinschaft aller Sprachen; endlich 4. als Himmelreich in der Selbstdarstellung des innersten, die freie Gemeinschaft suchenden Bewußtseins, in wel-

---

[1]) Ethik (S.) S. 54. 72 ff. 85. 101. (T.) S. 38 ff. Ueber das höchste Gut S. 12. 23. Kritik aller bish. Sittenl. S. 166. 173. 175.

cher zugleich jeder Einzelne zur persönlichen Vollkommenheit, d. h. zur Tugend und Glückseligkeit gelangt. Somit ist das höchste Gut die Totalität aller Ideale in ihrer Verwirklichung, der socialen und politischen, der wissenschaftlichen, künstlerischen und religiösen.[1])

Nun realisirt sich aber dieses höchste Gut nur in der Totalität aller untergeordneten Güter und ist mit diesen immer nur im Werden begriffen. „Reine Vernunft also und seliges Leben kommen in der Sittenlehre nirgends vor, sondern nur natürliche Vernunft und widerstrebendes Leben.“ Da nun die Vernunft in zwiefacher Weise in der Natur ist, nämlich sowohl „als Hervorbringen des Einzelnen“ wie als „Heraustreten aus demselben im Gemeinschaftsuchen“ so besteht jedes einzelne sittliche Gut in der Zwiefältigkeit des „Fürsich- und Für-das-Ganze-seins“. Da ferner die Vernunft nur so in der Natur ist, daß sie dieselbe organisirt und symbolisirt, so muß auch jedes einzelne sittliche Gut diesen doppelten Charakter an sich tragen. Es muß zugleich Organ und Symbol der Vernunft sein, das eine mehr, das andere weniger. Alles zusammengenommen wird jedes sittliche Gut als solches durch einen vierfachen Charakter bestimmt: es ist individuell und universell, es ist Organ und Symbol der Vernunft.[2])

20. Das organisirende und symbolisirende Vernunfthandeln unter dem universellen und individuellen Charakter.

Weil vom höchsten Gute dasselbe gilt was vom Wissen gesagt wird, daß es nämlich als Operation und Gegenstand dasselbe sei, so haben wir zugleich die sittlichen Vernunftthätigkeiten, welche in beständiger sittlicher Production begriffen, von den sittlichen Gütern nicht getrennt werden können, zu betrachten. Denn sittliche Güter bestehen nur in der Art, daß sie fortwährend

---

[1]) Ueb. d. höchste Gut S. 17. — Nicht jedes Sein ist also ein Gut, sondern nur dasjenige, welches sich in der Unterordnung alles Sinnlichen unter die Vernunft als „Abbild des höchsten Gutes“ erweist. Dies gegen Hartenstein a. a. O. S. 122.

[2]) Ethik (S.) S. 88 ff. 98 ff. (T.) S. 26. 39 ff.

erzeugt werden, und sittliche Thätigkeit ist nur als fortwährende Gütererzeugung denkbar. „Die Gesammtheit alles sittlichen für sich zu setzenden Seins" ist eben „die Gesammtheit der Wirkungen der menschlichen Vernunft in aller irdischen Natur."

Subject dieser Wirkungen ist die Menschheit in der Totalität ihrer einzelnen Glieder. Es ist nicht richtig, wenn Rothe behauptet, Schleiermacher denke lediglich die Vernunft als Subject des sittlichen Processes. Zum sittlichen Handeln kommt die Vernunft vielmehr nur vermöge des persönlichen Bewußtseins. Das Ineinander von Vernunft und Natur, welches im Menschen sich darstellt, ist Subject des sittlichen Handelns. Die Vernunft, obwohl das allein thätige Prinzip, kommt doch nie für sich, sondern immer nur in Verbindung mit der Natur zum wirklichen Handeln. Der Mensch ist aber zum sittlichen Handeln allein qualificirt, weil sich in ihm ein ursprüngliches Ueberwiegen der Vernunft über die Natur, wie es im Bewußtsein hervortritt, zur Geltung bringt. Dieses Bewußtsein hat er also auch nur, indem er sich als Glied der Gattung im relativen Gegensatze zur Natur findet, wie sie außerhalb des sittlichen Gebiets als „roher Stoff" gesetzt ist. Verläuft nun das Menschenleben überhaupt in dem Wechsel des „Insichaufnehmens und Aussichhervorbringens" oder im Erkennen und Darstellen, so erhalten diese Thätigkeiten ihren sittlichen Charakter dadurch, daß sie zwar von dem Einzelnen aber in Gemeinschaft mit der Gattung vollzogen werden und daß sie den allgemeinen Vernunftzweck, das Organisiren und Symbolisiren der Natur, zu ihrem eigenen machen. Denn nur unter dieser doppelten Bedingung kommt der sittliche Endzweck, das höchste Gut, zu Stande.[1])

Ihren Impuls findet demnach alle sittliche Thätigkeit in der Sittlichkeit des Menschen selbst, in der Gesinnung, in der inneren Lebendigkeit oder Freiheit, welche das Wirklichsein der Vernunft im Einzelnen bezeichnen. Demgemäß ist das sittliche Handeln überall „Aussichselbstentwickelung" oder Freiheit. Anderes sittliches Handeln gibt es überhaupt nicht. Diese Definition wird weiter in dem Begriff der Liebe erläutert, sofern mit diesem ausgedrückt wird, daß

---

[1]) a. a. O. (S) S. 86 f. 103 ff. (T.) S. 72 ff. 93 ff.

der sittliche Trieb von Hause aus auf Gemeinschaftbilden und Einigung mit der Natur ausgeht. Sowie nun die allgemeine Vernunft vor allem sittlichen Handeln sich in den verschiedenen Menschen bereits ihre Organe und Symbole gebildet hat, so ist es deren Aufgabe, diesen Proceß nur in gesteigerter Weise d. h. mit Bewußtsein fortzusetzen. Alles sittliche Handeln besteht daher im Organisiren und Symbolisiren der Natur durch die Vernunft. Diese Formen der sittlichen Vernunftthätigkeit haben wir demgemäß näher zu erklären.

Es muß hervorgehoben werden, daß das Vernunfthandeln in beiden Formen dasselbe ist, nämlich das Setzen bestimmter Einheit und Vielheit, wodurch die Gruppirung alles Daseins nach Gattung und Art, nach Stufen und Stadien der Entwickelung, wie uns die Psychologie belehrte, überhaupt bedingt ist. Das Organisiren besteht in gar nichts anderem wie in diesem Gliedern und Gruppiren des materiellen Seins, wodurch eben die Vernunft ihre Superiorität zur Geltung bringt. Auf dasselbe läuft die symbolisirende (oder erkennende) Thätigkeit hinaus, denn die Vernunft macht sich dadurch allein kenntlich und wahrnehmbar, daß sie das Materielle theilt, gruppirt und somit ordnet. Wodurch also unterscheiden sich beide? Die Antwort auf diese Frage wird in Folgendem gegeben. Das Organisiren ist das eigentlich wirksame Handeln. Durch es wird die Natur gestaltet und umgestaltet. Bei ihm handelt es sich um „die Zurichtung der Natur für die Vernunft". Und dieses Uebergewicht des Spontanen ist es eben was das organisirende von dem symbolisirenden Handeln unterscheidet. Bei dem letzteren handelt es sich nämlich mehr um das repräsentative Darstellen der bereits erworbenen Vernunftherrschaft in der Natur. Im symbolisirenden Handeln „manifestirt" sich die Vernunft in der Natur; es stellt „das Vernunftsein der Natur und das Natursein der Vernunft" unmittelbar dar.[1])

Beide stellen aber nur den doppelten Charakter alles sittlichen

---

[1]) Ethik (S.) S. 380 f. (T.) S. 190 ff. — Statt organisiren gebraucht Schleiermacher auch den Ausdruck „anbilden", statt symbolisiren den anderen „bezeichnen".

Vernunfthandelns dar. Denn die Vernunft kann gar nicht organisiren, ohne sich zugleich als das einheitsetzende dominirende Weltprincip zu manifestiren, symbolisiren oder erkennbar zu machen. Und es gibt gar kein Symbol der Vernunft, das nicht zugleich ihr Organ wäre. Indessen ist doch immer das eine „Ineinander von Vernunft und Natur“ mehr Symbol, wie z. B. der Verstand, das andere mehr Organ, wie z. B. der Wille; und das gesammte Vernunfthandeln trägt bald mehr den organisirenden Charakter (Agricultur u. s. f.) bald mehr den symbolisirenden (Wissenschaft, Kunst u. s. f.). Ja Schleiermacher geht mit der Behauptung noch weiter, die organisirende Thätigkeit sei Voraussetzung der symbolisirenden und diese deren Resultat. Denn, wie angedeutet, das erstere hat die ungefügige Natur zu überwältigen, das zweite stellt die unbestrittene Herrschaft der Vernunft über die Natur dar. Das „Organ ist also immer „Handelnwerden“ oder „Einswerdensollen“, das Symbol „Gehandelthaben“ oder „Einsgewordensein“ von Vernunft und Natur. In dem Maße nämlich in dem wir die Natur beherrschen, ist sie uns auch verständlich; und wir verstehen die Natur nur nach Maßgabe der Herrschaft, die wir über sie ausüben.

Dahin gehört denn auch der Nachweis, daß sich beide Thätigkeiten begrenzen. Die organische findet ihre Grenze in der symbolischen. Denken wir uns nämlich die ganze Natur vollständig organisirt, so erübrigte doch immer noch das „Sich-selbst-darstellen“ der Vernunft in der Natur. Die symbolisirende findet umgekehrt ihre Grenze in der organisirenden Thätigkeit. Denn die „innerste Lebenseinheit“ sowohl des Einzelnen (Ich) wie des gesammten Daseins (Gott) ist nicht mehr Gegenstand des Bewußtseins und also auch nicht mehr Vernunftsymbol. Vielmehr ist sie, wie bereits erörtert, der transcendente Grund aller sittlichen Thätigkeit und veranlaßt die Bildung eigener Symbole, in welchen sie übrigens nur mehr angedeutet wie erkennbar gemacht wird. Der sittliche Proceß beginnt also mit dem Organisiren, endigt mit dem Symbolisiren und vollendet sich in dem „vollkommenen Sein der Vernunft in der Natur“, wo Alles in der Vernunft Gesetzte in organische Bewegung übergegangen und alle organische Bewegung von der Vernunft durchdrungen ist.[1])

[1]) Ethik (S.) S. 88 ff. 103 ff. 108 ff. 114 ff. (T.) S. 51 ff. 72 ff.

Da nun die Vernunft vermöge ihrer unendlichen Modificabilität in dem Materiellen in jeder Persönlichkeit „auch eine andere" ist, so haftet auch dem sittlichen Handeln der Gegensatz des Universellen und Individuellen an, und zwar in der Art, daß alles sittliche Handeln sowohl universell wie individuell bestimmt ist, das eine jedoch vorherrschend universell, das andere vorherrschend individuell. Das Handeln, in welchem der Einzelne vorwiegend als Organ oder Symbol der Vernunft erscheint, wird auch das identische genannt. Indessen da die Intelligenz immer nur zugleich mit der Natur wirken kann, in welcher sie sich differentiirt, so gibt es auch kein identisches Handeln ohne irgendwie differenten Charakter. Also auch in dieser doppelten Beschaffenheit ergänzen sich die beiden Grundformen des Vernunfthandelns, das eben in dem Maße sittlich ist „als Gemeinschaft gesetzt wird, die in anderer Hinsicht Scheidung, oder Scheidung, die in anderer Hinsicht Gemeinschaft ist". Folglich besteht das gesammte sittliche Sein in dem Organisiren und Symbolisiren der Vernunft in der Natur „mit gleichbleibender und differentiirender Ausprägung".[1])

Wenn somit in der Aufstellung des Begriffs des Vernunfthandelns die Einheit des sittlichen Processes gewahrt wird, so soll der vierfache Charakter des Symbolisirens und Organisirens, des Identischen oder Universellen und des Differenten oder Eigenthümlichen die Modifikabilität desselben zum Ausdruck bringen. Die Sonderung dieser Thätigkeiten ist nur eine relative und bemißt sich wiederum nach dem Ueberwiegen des einen oder anderen Charakters, womit indessen das Vorhandensein der anderen sowenig ausgeschlossen werden soll, als sich das Sittliche des Vernunfthandelns ja gerade in dem Zusammensein dieser vier Merkmale bewähren muß. Der Vorwurf, den unter Anderen auch Vorländer (a. a. O. S. 168 f.)

88 ff. — Deutlicher scheidet Rothe das organisirende = naturbildende Handeln von dem symbolisirenden = Erkennen. Theol. Eth. II, § 229.

[1]) Ethik (S.) S. 116 ff. (T.) S. 40 ff. — Sehr richtig wird bemerkt, daß die Ethik ohne Berücksichtigung der Individualität und des individuellen Charakters alles sittlichen Handelns zur bloßen Rechtslehre herabsinken würde. a. a. O (S.) S. 93 Anm. 2.

gegen Schleiermacher erhebt, daß er nämlich die sittlichen Funktionen nicht scharf genug geschieden habe, trifft ihn um so weniger, als es gerade seine Absicht ist, die Einheit alles sittlichen Thuns in der Verschiedenheit seiner Beziehungen zur Anschauung zu bringen. Aus der Combination beider sich kreuzender Thätigkeiten mit dem Ueberwiegen je des individuellen oder universellen Moments sollen sich nun auch alle Verhältnisse, Gebiete und constanten Beziehungen, welche das höchste Gut constituiren, entwickeln. Das identische Organisiren bildet den Verkehr, das identische Symbolisiren die Wissenschaft; das individuelle Organisiren producirt das Eigenthum, das individuelle Symbolisiren die Gefühlsdarstellung. Darauf haben wir noch des Näheren einzugehen.

21. Die verschiedenen Beziehungen, Verhältnisse und Bildungsgebiete des Vernunfthandelns.

Fassen wir vorerst die verschiedenen Beziehungen, Verhältnisse und Bildungsgebiete des Vernunfthandelns ins Auge, in welchen sich dasselbe entfaltet.

Schleiermacher unterscheidet vier Beziehungen des sittlichen Handelns: 1. vermöge der Identität unserer eigenen bildenden Natur und ihrer Beziehungen zu der außer uns gesetzten zu bildenden Natur entwickeln sich die Beziehungen „des gemeinschaftlichen Gebrauchs oder Verkehrs", 2. vermöge der Verschiedenheit der sittlichen Naturen und ihrer Beziehungen zu den Systemen der Naturgestaltung bildet sich „ein in sich abgeschlossenes Ganze der Unübertragbarkeit oder des Eigenthums". Ebenso entwickelt sich auf Seiten der symbolisirenden Thätigkeit, 3. sofern sie auf der Identität der Bewußtseinsgesetze beruht, das Bezeichnungsgebiet „des gemeinsamen Denkens und Sprechens", 4. sofern sie dagegen auf der ursprünglichen Verschiedenheit der bezeichnenden Natur in ihren Beziehungen zu der zu bezeichnenden beruht „das unübertragbare in sich abgeschlossene Bezeichnungsgebiet der Gefühlserregung". Indessen ist die Scheidung dieser Beziehungen nicht absolut gemeint. Vielmehr sowie Verkehr und Eigenthum nur „beziehungsweise" einander entgegengesetzt sind, so auch Gedanken- und Gefühlsausdruck,

Die organisirende Thätigkeit kann keinen Verkehr entwickeln ohne Eigenthum und kein Eigenthum, das nicht im Verkehr sich bildete. Aber auch der durch die Sprache vermittelte wissenschaftliche Verkehr, der auf identische Naturerkenntniß ausgeht, schließt keineswegs die unendlich verschiedenen Aeußerungen des persönlichen Gefühls, das eben Jeder nur für sich hat, aus. Vielmehr bürgt die Einheit des sittlichen Lebens dafür, daß keine seiner Beziehungen die andere vernichtet und daß in allen Beziehungen auch die unübertragbaren und differenten Ausprägungen der sittlichen Idee vermöge der Einheit der Gattung in Relation bleiben.[1])

Dieser Gedanke wird weiter erprobt in der Darstellung der sittlichen Verhältnisse, welche sich unter den einzelnen Menschen in diesen Beziehungen entwickeln.

Das Zusammensein der Menschen im Verkehr bildet das Recht oder das gegenseitige „Bedingtsein von Gemeinsamkeit und Erwerbung"; und die Gemeinschaft des Wissens beruht auf dem Glauben (= Vertrauen), als gegenseitiger Bedingtheit von Lehren und Lernen im Gebrauche der gemeinschaftlichen Sprache. Andererseits entwickelt sich in der Abgeschlossenheit des Eigenthums die freie Geselligkeit der Einzelnen als gegenseitiges Bedingtsein der Unübertragbarkeit und Zusammengehörigkeit des Eigenthums, in der Verschiedenheit des Gefühls aber die Offenbarung (= Mittheilung) oder das gegenseitige Bedingtsein der Unübertragbarkeit und Zusammengehörigkeit des Gefühls. Von jedem dieser Verhältnisse gilt, daß es über das ganze menschliche Geschlecht sich verbreite, aber nicht nothwendig ein gleiches Aller zu Jedem sein müsse.[2])

Endlich entsprechen den beiden Formen der sittlichen Thätigkeit in ihrem zwiefachen Charakter vier Bildungsgebiete, nämlich: 1. die Gymnastik als die auf den Menschen gerichtete intensive organisirende Thätigkeit, welche 2. in ihrer extensiven Richtung auf die Natur theils Mechanik ist, wo es sich um die anorganische, theils Agricultur, wo es sich um die organische Natur handelt. Sofern aber beide Gebiete zugleich dem Erkennen seine Objekte liefern,

---

[1]) Ethik (S.) S. 122 ff. (T.) S. 57 ff.
[2]) a. a. O. (S.) S. 142 ff. (T.) S. 60 ff.

ergibt sich eine weitere Abtheilung dieses Bildungsgebiets, welche nicht eben sehr treffend „die Sammlung“ genannt wird. Dagegen entwickelt sich aus der symbolisirenden Thätigkeit 3. in der Richtung auf das Wissen das Bildungsgebiet der theils mathematisch-empirischen, theils transcendent-metaphysischen Wissenschaft, 4. in der Richtung auf das Fühlen, Kunst und Religion. Die Theilung beider Bildungsgebiete erfolgt nach Maßgabe des Gegensatzes des Extensiven und Intensiven.[1])

Das sind also die Formen, in welchen sich der sittliche Proceß gesetzmäßig bewegt und realisirt. Was an Klarheit der Distinction hier vermißt werden möchte, darf man zum guten Theil aus der literarischen Verfassung der Vorlesungen über die Ethik erklären und entschuldigen. Indessen wird die Ableitung der sittlichen Funktionen aus der Idee des höchsten Gutes nach Maßgabe des Gedankens von der unbedingten Superiorität der Vernunft gegenüber der Natur ganz folgerichtig vollzogen, und die Scheidung der organisirenden und symbolisirenden Seite der Vernunftthätigkeit ist zum bleibenden Besitze der neueren Ethik geworden. Die sittliche Thätigkeit verläuft allerdings in der doppelten Richtung des Erkennens und des Handelns auf die Natur. Eine Erörterung der psychischen Artverschiedenheit beider gehört aber nicht in die Ethik. Ebenso richtig ist die Unterscheidung des wirksamen und des darstellenden Handelns und der Nachweis des doppelten — individuellen und gemeinschaftlichen — Charakters aller sittlichen Vernunftthätigkeit. Auch sind die Beziehungen, Verhältnisse und Gebiete des sittlichen Lebens in der Hauptsache richtig bezeichnet, wenn auch ihre Ableitung aus der Idee des höchsten Gutes unklar und ihr gegenseitiges Verhältniß vorerst unerörtert geblieben ist. So ist namentlich die Frage inwiefern sich die einzelnen sittlichen Verkehrskreise nicht wieder in ein Verhältniß der Suborbination (man denke z. B. an die Ausdehnung des Rechts auf das gesammte empirische Leben)

---

[1]) a. a. O. (S.) S. 172 ff. (T.) S. 72 ff. — Für alle diese Gebiete gilt „wegen des fragmentarischen Charakters der Einzelnen“ sowohl das Postulat der Arbeitstheilung, wie dasjenige des Tausches der Produkte der sittlichen Arbeit. Ethik (S.) S. 187 ff.

bringen lassen, gar nicht angeregt. Indessen wird die Darstellung der vollkommenen ethischen Formen, den gegebenen Ueberblick über den gesammten sittlichen Proceß auch in dieser Richtung ergänzen.[1]) Bevor wir aber zu dieser übergehen, müssen wir uns über eine Frage von principieller Wichtigkeit verständigen, deren Beantwortung Schleiermacher nicht in einer selbständigen Ausführung, sondern nur in zerstreuten Bemerkungen gibt. Das ist die Frage nach dem sittlichen Werthe des in seinen Grundzügen geschilderten Vernunftprocesses.

22. Das Vernunfthandeln in seiner Beziehung zu dem Gegensatze des Sittlichen und Unsittlichen.

Wie aus allem Vorangehenden erhellt, liegt es in der Natur Sache, daß alle sittliche Thätigkeit in irgend einem Maße an dem vierfachen Charakter des Organisirens und Symbolisirens, des Individuellen und Universellen Theil habe. Denn die Verschiedenheit des sittlichen Handelns wurde ja unter dem Vorbehalte auf das Ueberwiegen des einen oder anderen Faktors zurückgeführt, daß keine jener das sittliche Sein constituirenden Merkmale gänzlich ausgeschlossen werden dürfe. Indessen ist allerdings die Möglichkeit vorhanden, daß der eine oder andere in so exklusiver Weise betont wird, daß den übrigen kein Raum bleibt, um sich geltend zu machen. Wo nun aber diese vier Charaktere isolirt werden, da werden sie auch in Gegensatz gebracht, und der sittliche Proceß büßt seine Einheit und Universalität ein, d. h. er verliert den eigentlich sittlichen Character. Es gilt daher als ethisches Postulat, daß jedes sittliche Handeln und Sein an diesem vierfachen Charakter participire. Nur unter dieser Bedingung ordnet sich die Art der Gattung unter.

In anderer Wendung begegnen wir demselben Gedanken in der Forderung, daß alles Handeln seinen sittlichen Charakter sich wahre 1. in der Richtung auf die sittliche Idee der Einheit von Vernunft und Natur, oder 2. in der Beziehung auf die Totalität der sittlichen Aufgabe, das Symbolisiren und Organisiren der gan-

---

[1]) Vgl. § 23.

zen Natur durch die ganze Menschheit, was auf dasselbe hinauskommt. Darin liegt also das Gute, in der Zerreißung und Isolirung der Thätigkeiten das Böse. Denn das Ziel der bildenden Thätigkeit ist es, die gesammte Natur in den Dienst der Vernunft zu bringen, das Ziel der symbolisirenden die ganze Vernunft in dem organischen Sein und Thun darzustellen.

Zugleich aber soll sowohl die symbolisirende, wie die organisirende Thätigkeit immer auch sowohl den individuellen wie den gemeinschaftlichen Charakter an sich tragen. Denn sittlichen Werth hat nur das Thun, dessen Subjekt die freie Persönlichkeit in ihrer individuellen Bestimmtheit ist. Andererseits muß auch die freieste That sich eingliedern in das gemeinschaftliche Handeln aller Persönlichkeiten, durch welches allein die sittliche Aufgabe in ihrer Ganzheit gelöst werden kann.[1])

Was insbesondere den gemeinschaftlichen Charakter des sittlichen Handelns angeht, so ist derselbe schon bedingt und gefordert durch die Beobachtung, daß der gesammte sittliche Proceß an ein „vorsittlich gegebenes Maß" gebunden ist. Derselbe bewegt sich nämlich immer nicht nur in den Grenzen der Persönlichkeit des Einzelnen, sondern auch der Familie und des Volkes. In der Persönlichkeit des Einzelnen kommt die sittliche Idee sowenig zu vollständiger Darstellung, als diese „überhaupt für sich gegeben ist". Erst in der relativen Aufhebung der Geschlechtseinseitigkeit (d. h. in der Familie) und in der Mehrheit der besonderen Verbindungen, welche die Volksthümlichkeit umschließt, erhalten die persönlichen Thätigkeiten und Verhältnisse der einzelnen Menschen, weil auf die Totalität der Aufgabe bezogen und durcheinander ergänzt, wirklichen sittlichen Werth. Der sittliche Proceß beruht auf diesen kleineren oder größeren Persönlichkeiten und realisirt sich allererst durch sie und in ihnen. Denn im Begriffe der Person (des Einzelnen, der Familie oder des Volkes) liegt immer „das Gesetztsein der sich selbst gleichen und selbigen Vernunft zu einer Besonderheit des Daseins in einem bestimmten und gemessenen, also beziehungsweise für sich bestehenden Naturganzen, welches daher zugleich anbildend ist und

[1]) Ethik (S.) S. 116 ff. 156 ff. (T.) S. 65 ff.

bezeichnend, zugleich Mittelpunkt einer eigenen Sphäre und angeknüpft an Gemeinschaft". Familie und Volk werden in der gleichen Hinsicht als „Elemente" des sittlichen Maßes bezeichnet. Außerhalb derselben seien jedenfalls Recht und Glaube (richtiger Wissen) keine sittlichen Güter. Hingegen sollen Offenbarung und Geselligkeit über die familiären und nationalen Grenzen hinausgreifen und den universellen Charakter der sittlichen Idee zur Anschauung bringen.[1])

Damit ist nun freilich zur Bestimmung des sittlichen Werthes der bereits früher ausgeführten Verhältnisse wenig gesagt. Es sind nur die Naturgrenzen gezogen, innerhalb welcher sich die sittliche Idee besondert und in der Besonderung realisirt. Denn die Behauptung geht offenbar zu weit, daß Wissenschaft und Recht außerhalb der nationalen Grenzen keine sittlichen Güter seien. Dieselben erstrecken sich in der That weiter, was hier nicht bewiesen zu werden braucht. Schleiermacher hätte sich also vielmehr so ausdrücken sollen, daß alles sittliche Sein und Thun sowohl sein individuelles wie sein universelles Maß habe. Denn auch Glaube und Geselligkeit entbehren keineswegs der bestimmten volksthümlichen Ausprägung.

Nun sollen alle voranstehenden Postulate hier nur zur Feststellung des sittlichen Werthes des Handelns aufgestellt werden. Alle Unsittlichkeit wird daher aus der Nichtbeachtung derselben erklärt.

Tritt nämlich in der bildenden oder bezeichnenden Thätigkeit die Beziehung „auf das Sein der Vernunft überhaupt in der Natur überhaupt" zurück, oder verschwindet sie gar hinter den besonderen Richtungen, welche diese Thätigkeiten nehmen können, so treten dieselben auch in einen ausschließenden Gegensatz. Oder mit anderen Worten: verlieren die sittlichen Thätigkeiten die Beziehung auf die sittliche Idee oder die Totalität der durch diese gestellten Aufgabe, so verlieren sie auch die Einheit unter sich und treten in Gegensatz zu einander, in einen Gegensatz, der jede sittliche Thätigkeit für sich, in der Isolirtheit ausarten oder verkümmern läßt. Dieser Fall tritt z. B. überall da ein, wo man sich der Herrschaft über

---

[1]) Ethik (T.) S. 68 ff. 122 ff. (S.) S. 156 ff.

: Natur nur als Mittel zum Zwecke der Betrachtung bedient, oder
ı man umgekehrt das Erkennen nur zum Zwecke materiellen
ıḫens übt. Das erste wird die cynische, das zweite die ökonomi-
e Unsittlichkeit genannt. Oder: man bildet seine Fähigkeiten zu
rtigkeiten aus, ohne dieselben zum gemeinen Nutzen anzuwenden;
s ist die athletische Unsittlichkeit, welche sich an der eigenen Kraft
nug sein läßt. Man kann aber auch die Producte der sittlichen
hätigkeit Anderer zum Vorwande seiner eigenen Trägheit neh-
n; das ist dann die weichliche, dissolute Maxime der Faulheit.[1])

Indessen wird uns die positive Bestimmung des sittlichen
erthes der Vernunftthätigkeit der Beantwortung unserer Frage
her bringen.

Zur bildenden Thätigkeit wird in dieser Richtung Folgen-
s gelehrt. Der Verkehr beruhe als sittlicher auf dem Vertrauen
ıd auf dem Gelde. Nur wenn man vertrauen dürfe, daß die Ver-
renden „in der allgemeinen Vernunftaufgabe" begriffen sind, sei
an vor dem Argwohne der egoistischen Ausbeutung geschützt und
inde sich in einem Gebiete wirklicher, über die egoistischen Zwecke
nausgehender, auf den gemeinen Nutzen gerichteter sittlicher Thä-
gkeit. Das Geld aber ist Aequivalent für den Besitz und insofern
tliches Verkehrsmittel. Ohne die auf der Pluralität der Verkeh-
nden beruhende Arbeitstheilung und ohne den durch das Geld ver-
ittelten Productentausch, bliebe die sittliche Aufgabe in ihrer Tota-
ät ungelöst. Denn in anderer Weise ist das Besitzergreifen der
atur durch die Vernunft weder denkbar noch sittlich, als daß die
nzelnen sich Eigenthum erwerben, um dasselbe im Tausch der
üter zugleich zum Gemeingute zu machen. Der Einzelne muß hier
so sowohl für sich als für die Gesammtheit arbeiten, und die Ver-
ndung dieser zwiefachen Tendenz macht den sittlichen Werth aller
denden Thätigkeit aus. Erwerb ohne Gemeinschaft oder auch
meinschaft ohne persönlichen Erwerb wären gleich unsittlich.[2]) In-
ssen wird dieser Grundsatz zunächst nur auf die bildende Thätig-
t als identische angewandt. In ihrem differenten Charakter soll

[1]) Ethik (S.) S. 182 ff. (T.) S. 75 ff.

[2]) A. a. O. (S.) S. 193 ff. 205 f. (T.) S. 77 ff.

dieselbe das abgeschlossene Bildungsgebiet des Hauses produciren, das als solches lediglich individueller Besitz, sich in der Gastlichkeit für das Allgemeine aufschließt. Häuslichkeit und Gastlichkeit sind aber durcheinander bedingt ihrem sittlichen Charakter nach, und das Aufheben dieses Verhältnisses würde als Unsittlichkeit zu bezeichnen sein.[1])

Es ist nun richtig, daß das Haus oder die Familie in viel exklusiverem Sinne individuelles Eigenthum sind, wie die physischen Güter oder das Geld. Aber der Grund warum das so ist, bleibt verschwiegen. Die Unterscheidung der identisch und der different bildenden Thätigkeit ist aber hier um so ungenügender vollzogen, als ja auch die Bildung des Hauswesens auf dem Eigenthume beruht und der Gebrauch desselben gerade hiedurch eigenthümlich begrenzt wird.

Ueber den sittlichen Charakter der bezeichnenden Thätigkeit wird Folgendes festgestellt. In ihrer identischen Ausprägung als wissenschaftliches Erkennen und Sprechen soll sie nur insofern „gut" sein, als sich das Transcendente und Mathematische in gegenseitiger Bedingtheit darin finde. Keinem Wissen darf also die Beziehung auf die Einheit von Sein und Bewußtsein und auf die Totalität ihrer besonderen Erscheinungen fehlen. In diesem Sinne wird behauptet die Sittlichkeit des Wissens liege in der Identität von Begriff und Wahrnehmung. Andererseits aber, sofern das Wissen nur in der Vielheit der Erkennenden existirt, wird die Tendenz auf allgemeine Uebereinstimmung im Austausche der Erkenntnisse und die Uebereinstimmung von Gedanke und Wort postulirt. Wo dem Wissen die Ueberzeugung von der Uebereinstimmung mit dem Objecte oder wo ihm die Tendenz auf Verständigung mit allen Wissenwollenden fehlt, da ist die theoretische Unsittlichkeit. Denn wenn im Sprechen das Erkennen als Gemeingut gesetzt wird, so beruht doch dessen sittlicher Werth ganz und gar auf der Identität von Erfahrung und Mittheilung. Aber auch die Einseitigkeit der wissenschaftlichen Methoden kann zum sittlichen Fehler werden, wo sie die Richtung auf die Totalität der Aufgabe oder auf das wissen-

---

[1]) a. a. O. (T.) S. 63. 85. (S.) S. 205 f.

ttliche Ideal in Frage stellt. Es wird daher die Durchdringung apriorischen und aposteriorischen, der analytischen und syntheti- Methode zum sittlichen Postulate erhoben und ausdrücklich er- t, daß solange dieselbe nicht erreicht sei; die wissenschaftliche ik und Skepsis sittlich berechtigt und sogar sittliche Pflicht seien.[1])

Worin besteht nun aber der sittliche Werth des individuellen nnens in seinem vorwiegend receptiven Charakter als Fühlen hl, wie nach seiner vorwiegend activen Seite als Phantasie? indivibuelle Erkennen oder Fühlen wird, wie bekannt, rein auf Subject bezogen und drückt lediglich dessen Zustand für es selbst aber es bricht doch auch mit innerer Nothwendigkeit hervor in und Geberde und sucht sich selbst vermittelst seiner aktiven e, der Phantasie, in der andeutenden Sprache der Empfindung e namentlich in den Gebilden der Kunst zu objectiviren und für ere darzustellen. Darin zeigt sich zugleich die gemeinschaft- nde Tendenz und die gemeinschaftbildende Kraft des Gefühls. er wird als sittliche Forderung aufgestellt, daß jeder innere nent sich manifestire, daß das unmittelbare Selbstbewußtsein in Selbstdarstellung oder Kunst übergehe. Denn nur auf diese se kann das Fühlen an der allgemeinen sittlichen Aufgabe, die e Vernunft in aller Natur darzustellen, theilnehmen. Die Sitt- eit des Gefühls wird also in der Tendenz auf Mittheilung und er inneren Wahrheit des Dargestellten, das Ausdruck des Er- n sein muß, gesucht. Gefühl ohne Darstellung, oder Darstel- ohne Gefühl wäre gleich unsittlich.[2])

Nun ist aber jedes Gefühl von „einer begleitenden Erregung" pielt, die uns unser Befinden im Zusammensein mit allen An- n in der Form von Lust oder Unlust ausdrückt. Diese wech- den Empfindungen, welche die Veränderlichkeit des subjectiven ußtseins kennzeichnen, nennt Schleiermacher „das Mathema- e", während die unveränderliche stetige Beziehung der inneren heit des Lebens auf die allgemeine Identität alles Lebens „das nscendente" im Gefühl heißt. In dieser Beziehung wird nun

---

[1]) Ethik (S.) S. 222 ff. (T.) S. 95—105.

[2]) a. a. O. (S.) S. 247 ff. (T.) S. 112 ff.

der sittliche Charakter desselben in dem Gleichgewicht beider Momente gefunden. Denn wo Alles im Gefühle Erlebte nur auf den Wechsel persönlicher Lust und Unlust bezogen wird, da entwickeln sich Egoismus und Eudämonismus; oder wo das transcendente Moment isolirt und alle Gefühlserregung nur auf das Sein schlechthin bezogen und in diesem begraben wird, da muß sich der falsche Quietismus oder die farblose träge Contemplation entwickeln.

Es ist zu bemerken, daß das eigentliche Sittliche im Gefühl mit der Religion identificirt wird. Wo Lust und Unlust nicht blos auf die Person, sondern auf deren Stellung in der Totalität der Menschen und zu der allgemeinen sittlichen Aufgabe, die auf absolute Einheit von Vernunft und Natur gerichtet ist, bezogen werden, da hat das Gefühl den religiösen Charakter. Demgemäß wird der „Vernunftgehalt" im Gefühl kurzweg Religion genannt, die sich zur Kunst verhalte wie das Wissen zur Sprache. Alle Lust und Unlust soll daher nicht blos „animalisch", d. h. durch das Einzelne bestimmt und auf den Einzelnen bezogen, sondern sie soll zugleich „religiös" sein, d. h. auf die Einheit von Vernunft und Natur und auf die Totalität der an deren Herstellung arbeitenden Menschheit bezogen werden.[1])

Womit nun freilich die ausdrückliche Erklärung der Aesthetik im ungelösten Widerspruch steht, derzufolge die Kunst als absolut freie innere Produktivität sich jeder sittlichen Beurtheilung und Abzweckung entziehe.[2])

Der Maßstab, an welchem hier der sittliche Werth des Vernunfthandelns gemessen wird, leidet nun allerdings an einer gewissen Vagheit und Aeußerlichkeit. Es ist mindestens sehr oberflächlich, den Grund aller Unsittlichkeit allgemeinhin in der Disharmonie der Thätigkeiten und ihrer verschiedenen möglichen Beziehungen zu finden. Denn wenn wir uns an das physische Gesetz des Ueberwiegens erinnern, welches alle Differenzen des Handelns bestimmt, so scheint die Unsittlichkeit ebensosehr durch die natürliche Ungunst der persön-

---

[1]) Ethik (S.) S. 243 ff. 319. (T.) S. 112 ff. 218 ff.

[2]) Aesthetik S. 35 f. 209 f. Indessen ist daran zu erinnern, daß Schleiermacher das „Vernunfthandeln" allgemeinhin bereits als „sittliche" Thätigkeit versteht.

Anlagen und der Verhältnisse, wie durch den bösen Willen
gerufen zu werden. Andererseits ist es das natürliche Gleich-
t der Fähigkeiten und Beziehungen des Menschen, welches auf
rad seiner Sittlichkeit den erheblichsten Einfluß auszuüben
. Ebensowenig läßt sich von dem sittlichen Endzwecke, also
Postulate der totalen Durchdringung von Vernunft und Natur
n sicherer Maßstab für das sittliche Urtheil gewinnen, obwohl
n die unbedingte Ueberlegenheit der Vernunft gewahrt ist.
o richtig auch der Gedanke ist, daß die Verbindung des In-
der Persönlichkeit mit dem der Gemeinschaft den sittlichen
tter des Handelns wesentlich bedinge, so trifft derselbe doch
ur das in die Erscheinung tretende sittliche Handeln, während
aßstab für die Beurtheilung der sittlichen Gesinnung damit
icht gewonnen ist. Ueber diese Unsicherheit des Urtheils wäre
Schleiermacher hinausgekommen, wenn er der Behauptung eine
ielle Bedeutung zugemessen hätte, daß der Versittlichung der
hheit als Endzweck sich die Organisation der Natur als Mit-
n Zwecke unterordne. So aber können wir auch dem nicht
nd begründeten Urtheile, daß die Beziehung auf die Gemein-
aller im sittlichen Processe Begriffenen und auf die sittliche
er Einheit von Vernunft und Natur erst dem Handeln des
nen sittlichen Werth gebe, im besten Falle nur eine formale
tung für die Lösung des gestellten Problems zuerkennen.

Soviel steht indessen nach allem Vorangehenden bereits fest, daß
rmacher den Gegensatz des Sittlichen und Unsittlichen weder
m des Nützlichen und Unnützlichen, noch auch den sittlichen
f des Guten mit dem ökonomischen einfach identificirt hat, wie
Fichte (a. a. O. S. 303) und ihm nach *Heman* (Jahrb.
tsche Theol. Bd. 17 S. 465, 469) voreilig behaupten. Und
ein besonderes Verdienst der Schleiermacher'schen Ethik in dem
eis der Zusammengehörigkeit und gegenseitigen Bedingtheit
ittlichen Thätigkeiten, Verhältnisse und Gebiete gefunden wer-
rf, so kann auch bei aller Unzulänglichkeit seiner Ausführun-
er den Gegensatz des Sittlichen und Unsittlichen der *formale*
des Maßstabes, den er an alle sittlichen Erscheinungen an-
icht verkannt werden. Vielmehr ist der sittliche Charakter des

menschlichen Handelns in der That bedingt durch die Richtung auf die Gesammtheit des menschlichen Geschlechtes und die Totalität der sittlichen Zwecke, welche in der Idee des höchsten Gutes zusammengefaßt und als die sittliche Totalaufgabe desselben bezeichnet werden.

23. Die vollkommenen ethischen Formen.

Die Idee des höchsten Gutes wird endlich erläutert in der Darstellung der vollkommenen ethischen Formen.

Die sittlichen Funktionen bewegen sich wie wir bereits sahen in der Weise, daß sie immer vier coordinirte Sphären oder Formen des sittlichen Seins produciren, nämlich Staat und Wissenschaft, Kirche und freie Geselligkeit. Jede derselben umfaßt in ihrer Art alle Verhältnisse, Beziehungen und Bildungskreise des sittlichen Daseins: der Staat, soferne sie äußere rechtliche Existenz haben, die Wissenschaft, sofern sie an die Sprache gebunden sind, die Kirche, sofern sie auf der Gesinnung beruhen, die freie Geselligkeit umfaßt alle ohne Weiteres als allgemeinstes Bildungsgebiet. Die Coordination dieser vier Formen wird nun freilich nicht näher erörtert, ebensowenig das Princip, nach dem sie als Theile eines Ganzen angesehen werden sollen.[1]) Ferner kann es auffallen, daß die Familie nicht unter ihnen aufgezählt wird.[2]) Indessen wird dieselbe, ebenso wie die Persönlichkeit des Einzelnen und das Volksganze als das Maß bezeichnet, an dem sich Jeder in allen großen ethischen Lebensformen orientire. Denn sie stellt die elementare Art dar, wie beide sittliche Funktionen und zwar jede mit ihren beiden Charakteren verbunden sind und ist insofern das erste Abbild des höchsten Gutes. Die Familie, die uns also den Maßstab für das gesammte sittliche Leben ursprünglich in die Hand gibt, beruht auf der Ehe, die in der Einheit des Psychischen und Physischen, welche die Liebe constituirt, als unauflöslich gesetzt ist. Ihr sittlicher Werth wird in der Aufhebung der Geschlechtseinseitigkeit und in der durch

---

[1]) Die Pädagogik erwartet von der Wissenschaft den Ausgleich dieser Gegensätze. S. 201 f.

[2]) Vgl. S. 127 unten.

: bedingten Vollendung der Persönlichkeit gefunden. Da aber sittliche Gleichgewicht des Physischen und Psychischen jedenfalls in der monogamischen Form der Ehe erreicht wird, so kann nur : als sittlich berechtigt angesehen werden.[1])

Indessen ist auch hier die universelle Ehe, welche das Per-:iche dem Geschlechtscharakter unterordnet, als eine sittlich tiefer :nde Form der Monogamie zu beurtheilen, wie die individuelle persönliche Wahlanziehung beruhende Ehe. Alle bisher gefun-:n Verhältnisse und Beziehungen, welche in ihrer Totalität das)ste Gut constituiren, finden sich nun in der Ehe, beziehungsweise der Familie in elementarer Zusammenfassung: Besitz und Er-b, Sprache und Wissenschaft, Gefühl und Darstellung. In ihrer lständigkeit repräsentirt die Familie zugleich die Totalität der ersstufen und Geschlechter und realisirt in dieser Hinsicht die : der Menschheit. Es gibt also auch kein sittliches Gut, das nicht in ihr fände und kein sittliches Thun, das sie nicht zum sgange nehmen müßte. Sie ist vor Allem Grundlage des Staa-welcher eine Vielheit von Familien mit dem Bande der Volks-mlichkeit und der Nationaleinheit umfaßt.

Wegen dieser elementaren und grundlegenden Bedeutung wird Begriff der Familie isolirt, um als Grundlage aller sittlichen :men nachgewiesen zu werden. Sie ist die elementare Form des tates und der freien Geselligkeit, in ihr entwickeln sich zuerst das ieinschaftliche Denken und Sprechen und die Verständigung über Ausdruck des Gefühls. Insofern beherrscht der Familiencharakter gesammten ethischen Proceß und zwar, wo er ein bedeutendes) gehaltvolles Gepräge an sich trägt durch Generationen hindurch. s dieser eminenten Bedeutung der einzelnen Familienpersonen für gesammte sittliche Leben leitet Schleiermacher auch das Recht Familie zunächst in der Erziehung der Kinder ihre individuelle : zu behaupten ab, ohne daß er indessen den Versuch machte : demselben die universellen Pflichten der Familie namentlich dem ıate gegenüber auszugleichen.[2])

---

[1]) Ethik (S.) S. 164 ff. 259 ff. (T.) S. 123 ff.
[2]) Ethik (S.) S. 266 ff.

Unter dem Charakter der Identität produciren die beiden sittlichen Funktionen immer die ethischen Formen des Staates und der Wissenschaft. Der Staat wird erzeugt durch die identisch organisirende Thätigkeit einer Masse von Familien.[1])

Damit ist die mechanische Auffassung, welche den Staat durch Vertrag entstehen läßt, bereits ausgeschlossen. Der Staat entwickelt sich vielmehr aus der sittlichen Natur des Menschen, die auf Gemeinschaft angelegt ist und nur in dieser zur vollen Entfaltung kommt. Die Naturgrundlage des Staates ist aber die Horde, d. h. eine unter dem Typus der bildenden Funktion verbundene Familienmasse, oder, wie Schleiermacher kurz erklärt: eine „gemeinsame Eigenthümlichkeit". Die Ableitung des Staates aus der identisch organisirenden Thätigkeit hat seine Beschränkung auf das eigentliche Culturgebiet zur Folge. Indessen will Schleiermacher ihn doch nicht als bloße „Rechtsanstalt" zur gesetzlichen Ordnung der Culturarbeit und des Austausches ihrer Produkte auffassen. Aber er läßt es unentschieden, inwiefern Wissenschaft und Religion, die in ihrer Sphäre von jenem unabhängig seien, doch im „Aeußerlichwerden", d. h. also als Kirche und Schule sich mit dem Staate in Verfolgung des universellen Culturzweckes wieder verbinden sollen.

In derjenigen Einheit von Vernunft und Natur, welche der Staat darstellt, kommt es nun darauf an, daß der Einzelne immer durch den Staat handele, und daß der Staat den Einzelnen allseitig entwickele und bilde. Näher angesehen beruht der Staat auf dem constitutiven Gegensatze von Obrigkeit und Unterthan, dessen bestimmte Regelung seine Verfassung bildet. Seine hauptsächlichsten Funktionen sind die gesetzgebende und vollziehende, die letztere, mehr geistiger Art, bilde das Centrum des Staatslebens, während die erstere, mehr physische, in die Peripherie falle. Andernorts werden vier Hauptthätigkeiten des Staats unterschieden: die regierende und kriegerische, die gesetzgebende und richterliche. Die kriegerischen und

---

[1]) a. a. O. (S.) S. 274 ff. Die Behauptung ist falsch, daß Schleiermacher den Staat als physiologischen Proceß mit blos technischen Zwecken beurtheile. Vgl. Stahl, Rechtsphilos. I. S. 535.

richterlichen Thätigkeiten werden dann wieder als Abarten der vertheidigenden Funktion nach dem Gegensatze des Inneren und Aeußeren verstanden. Der sittliche Zweck, welchen der Staat mit diesen seinen Funktionen verfolgen soll, ist die möglichste Vollendung der Gesammtheit durch die Einzelnen und der Einzelnen durch die Gesammtheit. Demgemäß wird als politische Grundtugend des Einzelnen der Gemeinsinn, des Staates, beziehungsweise der Obrigkeit die Gerechtigkeit genannt. Soll nun aber der Staat alle sittlichen Funktionen, „sofern sie äußerlich werden", umfassen, so ist die ursächliche Beziehung desselben allein auf die organisirende Thätigkeit in ihrem gemeinschaftbildenden Charakter kaum aufrecht zu erhalten. Denn die allgemeine Definition der sittlichen Thätigkeit als Vernunfthandeln zum Zwecke der Naturbildung oder der Darstellung der Vernunftherrschaft über die Natur umfaßt am Ende das gesammte geistige Leben in seiner verschiedenartigen Ausprägung. Also gehören auch Wissenschaft und Geselligkeit, Kunst und religiöser Kultus in das Staatsgebiet. Denn sie alle repräsentiren die sittliche Thätigkeit und werden irgendwie äußerlich. Darauf hat Schleiermacher aber seine Untersuchung so wenig gerichtet, wie er das Verhältniß des Staatszwecks zu der Idee des höchsten Gutes erwogen hat. Wird also die Frage aufgeworfen, inwiefern die übrigen „vollkommenen ethischen Formen" der Staatsidee über- oder untergeordnet oder in welchem Verhältnisse sie überhaupt zu ihr gedacht werden müssen, so entsprach es dem architektonischen Interesse des Systems, dieselben durch Hervorhebung der differenten Merkmale vom Staate zu trennen. Die bezeichnete Unterlassung ist aber um so mehr zu beanstanden, als die Behauptung aufrecht erhalten wird, daß der ganze sittliche Proceß in der Form des Staates verlaufe und daß Alles was von dem Einzelnen gegen oder auch nur ohne den Staat geschehe, schlechterdings unsittlich sei.[1])

---

[1]) Ethik (S.) S. 272 ff. (T.) S. 136 ff. Vgl. auch die Abh. üb. d. Staatsformen; ferner Politik S. 13 f. 79. Es soll hier nur erwähnt werden, daß Schleiermachers Sympathie auf Seiten der absoluten Monarchie ist. Das Verhältniß zwischen dem die Staatsidee in ihrer Einheit repräsentirenden Monarchen und dem Volke soll womöglich nicht durch

Die bezeichnende Thätigkeit in ihrem identischen Charakter producirt die Wissenschaft. Dieselbe erscheint aber um so mehr dem Staate untergeordnet als ihr nationaler Charakter betont wird. Wenn die Wissenschaft als „die andere Seite der Nationaleinheit“ dem Staate coordinirt werden soll, so ordnet sie sich doch in ihren Organisationen als Akademie, Universität und Schule demselben entschieden unter. Der sehr richtige Gedanke, daß auch das universell gerichtete Erkennen, welches in der Einheit der menschlichen Vernunft gründet und auf das Wissen um die Totalität alles Daseins ausgeht, vermittelst der nationalen Sprache an der Eigenthümlichkeit des Volkes Theil nehme und durch dieselbe bedingt erscheine, wird nicht weiter verfolgt. Aber gerade diese „individuelle“ Seite der Wissenschaft ist nicht geeignet ihre Unabhängigkeit gegenüber dem Staate zu begründen. Dazu eignet sich auch nicht die Gliederung dieses Gebietes unter dem Gegensatze von Gelehrten und Publikum, der übrigens sich möglichst weit von der Analogie des Staatsgegensatzes von Obrigkeit und Unterthan, nach dem er gebildet ist, entfernt. Also muß dieses sittliche Gebiet entweder dem staatlichen untergeordnet, oder aber-seine Selbständigkeit aus der universellen Tendenz alles wissenschaftlichen Strebens abgeleitet werden. Denn die Artverschiedenheit zwischen Erkennen und Organisiren begründet so wenig eine wirkliche Differenz zwischen Staat und Wissenschaft, als die Organisatton des Volkes ohne leitende Grundsätze und Grundgedanken, welche eben durch die Wissenschaft gewonnen werden, ausführbar ist. Mit einer bestimmten Organisation tritt aber auch das Wissen in die Rechtssphäre ein und begründet also keine ethische Form der Gemeinschaft wie der Staat sie darstellt. Dasselbe begründet vielmehr einen sittlichen Beruf, der wie die freie Forschung an sich Selbstzweck, im Vergleiche zu dem höchsten Zwecke, der allseitigen Bildung und Vollendung der Volksgemeinschaft oder auch der menschlichen Gesellschaft immer nur als Mittel neben anderen Mitteln beurtheilt werden kann. Ueber den sittlichen

---

eine Verfassung, sondern durch „das Vertrauen“ geregelt und dem letzteren eigentlich nur ein „Petitionsrecht“ zugestanden werden, eine Auffassung, die er übrigens selbst als undurchführbar anerkennt.

th dieser Thätigkeit haben wir Schleiermachers Meinung bereits en gelernt.[1]) Sie wäre indessen hier aus der Erwägung des hältnisses von Wissenschaft und Volksleben zu ergänzen gewesen. n wenn das universell gerichtete Erkennen sein „Maß" in der Heinheit findet, so wird seine sittliche Abzweckung doch wohl in r Linie auf die intellektuelle Bildung des Volkes gerichtet sein sen.

Wir haben noch die ethischen Formen in Betracht zu ziehen, he beide sittliche Funktionen in ihrem differenten Charakter duciren sollen: die Kirche und die freie Geselligkeit.

Das Erkennen in seiner individuellen Art erzeugt die neinschaft der Religion oder die Kirche. Indessen läßt es ge- e der individuelle Charakter dieser Thätigkeit erwarten, daß nicht , sondern mehrere individuell verschiedene Kirchen gebildet wer- . Wie entstehen nun aber Kirchen? Die religiöse Gefühlsrich- g ist innerlich unbegrenzt. Aber auch in ihrer unwillkürlichen ßerung zeigt die Religion einen Charakter der Schrankenlosig- , daß ihr die Grenzen von anderswoher gezogen werden müssen. ngemäß bezeichnen ursprünglich die Familie und das Volk die turgrenzen der Religion, welchen sich freilich ihre immanente Ten- z auf Ganzheit und Totalität stets zu entziehen sucht. Ganz lich wie der Staat fängt daher die Kirche mit dem patriarcha- jen Hordenzustande an. Auch ihre Entwickelung geht auf die- e Weise von Statten. Denn sobald ein Einzelner eine Idee nbart, deren Typus bereits in der Volksmasse lag, bildet sich, es eine nationale Kirche, sei es ein nationaler Staat. Die Or- isation vollzieht sich gleichfalls in Analogie mit der Staats- anisation. Denn der Gegensatz von Priestern und Laien ist aber- ls dem Staatsgegensatze von Obrigkeit und Unterthan nach- ildet. Eine ebenso unzutreffende wie verhängnißvolle Analogie, che durch die unbestimmte Erklärung nicht gewinnt, daß der das liche Gebiet beherrschende Gegensatz bald mehr nach Art des

---

[1]) Ethik (S.) S. 290 ff. (T.) S. 150 ff. Vgl. auch über Uni- sitäten, Ges. Werke, I. S. 554 ff.

politischen von Obrigkeit und Unterthan, bald mehr nach Art des akademischen von Gelehrten und Publikum sich auspräge.

„Das Wesen der Kirche besteht also in der organischen Vereinigung der unter demselben Typus stehenden Masse zur subjectiven Thätigkeit der erkennenden Funktion unter dem Gegensatze von Klerus und Laien.“

In der Kirche hat nämlich Jeder sein Gefühl nicht nur als persönliches, sondern auch als gemeinsames. Daher die Tendenz die eigenen Affektionen mitzutheilen und fortzupflanzen, welche sich vermöge der unmittelbaren künstlerischen Darstellung des Gefühlsinhalts realisirt. Wie sich nämlich das Wissen in der Sprache darstellt, so die Religion in der Kunst. Alle Actionen des subjectiven Erkennens lassen sich auf sie reduciren. Deshalb bildet sich jeder Kirche im Entstehen ein „Kunstsystem“ an. „Die höchste Tendenz der Kirche ist die Bildung eines Kunstschatzes, an welchem sich das Gefühl eines Jeden bildet und in welchem Jeder seine ausgezeichneten Gefühle niederlegt und die freien Darstellungen seiner Gefühlsweise, sowie sich auch Jeder dessen darstellende Produktion mit seinem Gefühle nicht Schritt hält, Darstellungen aneignen kann.“ Dabei ergeben sich aber in der Natur des Gefühls begründete Differenzen, die beachtet werden müssen. Das Gefühl hat nämlich seine geistige und seine physische Seite. Die erstere repräsentirt die innere Lebenseinheit in ihrer Eingliederung in die allgemeine Einheit alles Daseins: die andere die wechselnden einzelnen Affektionen der Außenwelt, welche unser Inneres mit Lust und Unlust bestimmen. Das Uebergewicht des Transcendenten und Mathematischen, d. h. also die Fähigkeit der Sichtung und einheitlichen Ordnung der mannichfaltigen Affektionen durch das innere Theilungsprincip, bezeichnet den Grad der Ethisirbarkeit des Gefühls, das ebensowohl durch das Ueberwuchern der sinnlichen Einzelempfindungen, wie durch das isolirte Verfolgen der abstrakt-transcendenten Richtung corrumpirt werden kann. Auf dem Ueberwiegen des Ethischen oder Physischen im Gefühle beruhen nun nicht nur die Hauptklassen der religiösen Charaktere, sondern auch der Gefühlsdarstellung, also der Kunst. Nicht alle Kunst nämlich ist religiös, so wenig wie jedes Gefühl an sich diesen Charakter beansprucht. Im Gefühle freilich scheinen Gott =

eit und Welt = Mannichfaltigkeit immer nur gleichzeitig erlebt erden. Indessen spaltet sich auch das Gefühl nach dem Vorschen des sinnlichen oder geistigen Moments in zwei Reihen, die dann auch in der Darstellung scheiden. Darauf beruht die lichkeit die religiöse von der profanen Kunst zu trennen. In r Beziehung will Schleiermacher die „Richtigkeit" des Gefühls dessen „Sittlichkeit" unterscheiden.

Die Richtigkeit des Gefühls soll nämlich in der Auffassung jeder lnen sinnlichen Affektion als auf die sinnliche Einzelperson ben, die Sittlichkeit desselben in der Beziehung der Affektionen auf Ganze des sittlichen Charakters gefunden werden. Die Darstel- der ersteren Beziehung bilde die profane, die Darstellung der ten die religiöse Kunst. Denn im profanen Styl herrsche die nthümlichkeit, im religiösen das Identisch-Universelle vor. In- n lassen sich beide so wenig von einander trennen als das Re- se von dem Sinnlichen scharf geschieden werden kann. Alles fane kann als Material im religiösen Kunststyl vorkommen, so- aber das Profane geradezu irreligiös ist, gehört es auch nicht in Kunst. So gewiß das ästhetische Gefühl durch die Harmonie das Gleichgewicht der Theile eines individuellen Ganzen her- erufen wird, so gewiß ist das „ethisirte" Gefühl seine Grund- . Denn die „Ethisirung" des Gefühls kann ja doch nur durch jenige Uebergewicht des Geistigen über das Physische hergestellt den, welche zugleich die ästhetische Einheit und Harmonie eines stwerkes verbürgt. Zur Verdeutlichung dieser etwas unklaren rterung darf an die Psychologie erinnert werden, welche eine heit des ästhetischen und religiösen Sinnes insofern nachweist, beide eben nur durch die Harmonie eines künstlerischen Gan- hervorgerufen werden mit dem alleinigen Unterschiede, daß der giöse Sinn sich auf das „unendliche" Ganze richtet, während ästhetische bei den „individuellen" Ganzen, in welchen sich Welteinheit gliedert, stehen bleibt. Die Darstellung des Einzelnen seiner Besonderheit ist der profane, die Darstellung des Einzelnen Erscheinungsform des Unendlichen ist der religiöse Styl.[1])

[1]) Ethik (T.) S. 162—169. (S.) S. 316 ff.

Man wird nun in diesen Bestimmungen weder eine genügende Erklärung der Kirche als Rechtsgemeinschaft, noch als Cultusgemeinschaft finden können. Denn die Art wie die Religion oder das individuelle Erkennen Rechtsordnung nnd Cultus producire, ist in letzterer Hinsicht nicht deutlich, in ersterer aber falsch beschrieben. Findet nämlich die Religion in der Kunst ihre Darstellung, so muß die rechtliche Ordnung einer Religionsgemeinschaft, zu welcher die Religion an sich gar keine Veranlassung gibt, in anderer Weise begründet werden, wie es hier geschieht. Dazu zeigt aber Schleiermacher selbst den Weg, indem er behauptet, daß die „Naturgrenzen", in welchen sich die Religiösen finden, zuerst eine Organisation dieses Gebiets veranlaßten. Da nun alles Recht in dem Begriffe des Staates zusammengefaßt wird, so ist die Kirche als Rechtsinstitut dem Staate untergeordnet und bezeichnet kein selbständiges Gebiet des sittlichen Seins. Wird ferner der Cultus als eine Abart der künstlerischen Darstellung überhaupt bezeichnet, so scheint die Kunst der Gattungsbegriff zu sein, dem sich die Religion als Cultus unterordnet, und an die Stelle der Kirche tritt als dritte ethische Grundform die Kunst. Vergleicht man endlich die Behauptungen, daß die Kirche es mit der Gesinnung, der Staat aber mit dem Handeln gemäß dieser Gesinnung zu thun habe, so kann man sich kaum der Folgerung entziehen, daß der Staat die Darstellung der Religion, sofern dieselbe hier mit der sittlichen Gesinnung identificirt wird, sei. So viele Möglichkeiten sind in diesen allgemeinen Definitionen angelegt! Wir werden aber erst in der Darstellung der Religionslehre Schleiermachers das letzte Wort über seinen Kirchenbegriff reden können.

Hier erübrigt noch die Beschreibung der vierten „vollkommenen ethischen Form", welche das individuell organisirende Handeln erzeugt, nämlich der freien Geselligkeit. Ueber diese Form gibt Schleiermacher, wenn man „die christliche Sitte" (S. 650 ff.) nicht zur Ergänzung herbeizieht, was hier absichtlich vermieden wird, nur Aphorismen. Es ist zunächst richtig, daß diese Form des sittlichen Seins ganz unbegrenzt und auf den freien Austausch der ganzen Menschheit berechnet ist. Aber in ihren Grenzen entwickeln sich die individuellen Verkehrsverhältnisse der Freundschaft und Gastfreundschaft auf dem Grunde gleicher Bildungsstufen oder Stände. Denn

ie Begriff des Standes fällt mit dem der Bildungsstufe
Die bestimmte Sitte, welche die organisirende Thätigkeit
zelnen Bildungskreisen ausprägt, tritt in dem sog. Tone
schaft hervor, welcher die möglichste Freiheit des Einzelnen
gemeinsamen Typus wahren soll. Die individuelle Ent-
er intellektuellen Thätigkeit verläuft hier in der Form des
Was nun den sittlichen Werth der Verhältnisse, welche sich
gestalten, betrifft, so wird derselbe nicht genauer erörtert.
Familie sich im Verkehr aufschließen soll, so hat der Ver-
Zusammenhang mit dem Hause aufrecht zu erhalten. Die
des familiären und öffentlichen Verkehrs ist unsittlich.
e Behauptung, daß „jede wahre, ächte Sitte gleich gut
eigentlich nichts zur Sache. Denn welche Sitte ist denn
re und ächte"? Doch ist das Postulat auch für diese
durch individuell bestimmte Lebensform aufrecht erhalten,
ie universelle Tendenz, die Anknüpfung an die allgemein
ufgabe nicht fehlen solle. Dieses Postulat war nun ge-
mit Hülfe der Humanitätsidee eingehend zu begründen.
uß uns billigerweise wundern, daß Schleiermacher es ver-
1 diesem Ort die allgemein menschlichen Beziehungen zu
Statt dessen erhalten wir nur noch die sehr vage gehal-
sicherungen, daß auch in der Freundschaft das Individuum
an des Universums" gelten müsse und daß sich von den
thischen Individuen" der Blick in das unendliche All, die
alles Zusammenseins von Vernunft und Natur eröffne.
der Folge und dem Zusammensein der großen ethischen
n, deren Cyklus zu verstehen die ewige Aufgabe der Ge-
, offenbart sich die menschliche Natur, die wir aber eben
1 unserem innersten Gefühl selbst nur für eine individuelle
Seins des Idealen und Realen ansehen können."[1])

3. Die Tugend- und die Pflichtenlehre.

24. Begriff und Eintheilung der Tugend.

: sittliche Proceß vollzieht sich durch die Totalität aller
en Persönlichkeiten in ihrer individuellen Besonderheit.

Ethik (T.) S. 171 ff. (S. S. 307 ff.

Demgemäß haben wir noch näher „die Beschaffenheit der Einzelwesen", welche das höchste Gut produciren, darzustellen. Das geschieht in der Tugendlehre. Diese unterscheidet sich nämlich eben dadurch von der Lehre vom höchsten Gut, daß sie die Vernunft nicht sowohl im gesammten Dasein, sondern im einzelnen Menschen nachweist als die sittliche Kraft, welche die Totalität aller Güter hervorbringt. Es sind also weder die Produkte noch die Handlungsweisen, es ist die sittliche Vernunftkraft selbst, welche wir unter obiger Firma beschreiben. Freilich läßt sich die sittliche Bildung der Persönlichkeit nicht trennen von der Herstellung des höchsten Gutes. Vielmehr wie sich der sittliche Charakter nur in der Gemeinschaft und in der Richtung auf einen bestimmten Beruf bildet, so ordnet sich die Tugendbildung der Bildung des höchsten Gutes, an der alle Persönlichkeiten in der Besonderheit ihres sittlichen Berufs arbeiten, unter. In dem Maße also, in dem der Einzelne in der Gemeinschaft aller Einzelnen seinen sittlichen Beruf, der ein Theil des sittlichen Berufs der Menschheit ist, ausübt, arbeitet er an der Verwirklichung des höchsten Gutes. Und in dem Maße als das höchste Gut durch die Gemeinschaft Aller producirt wird, muß auch die Tugend im Einzelnen sich steigern und seine persönliche Bildung sich vollenden.

Der sittliche Charakter des wirksamen Denkens oder Wollens oder Zweckdenkens war in der doppelten Richtung auf die Uebereinstimmung mit der Gattung und die Totalität der sittlichen Aufgabe oder die Herstellung des höchsten Gutes nachgewiesen worden. Diese Tendenz ist im Gewissen ausgedrückt, das bald als Ausdruck der Identität von persönlichem und Gattungsbewußtsein, bald als Bürgschaft für die Identität von Wollen und Sein gilt und also für den sittlichen Proceß dieselbe Bedeutung hat wie der Verstand als Ausdruck der Einheit von persönlicher und allgemeiner Vernunft, sowie von Denken und Sein für den wissenschaftlichen, oder das Gefühl für den religiösen Proceß. Wir begegnen hier, entsprechend den drei Hauptfunktionen des Geistes, dem gleichen subjectiven Princip in dreifacher Benennung. Denn Gewissen, Vernunft und Gefühl sind nur verschiedene Ausdrücke für dieselbe Voraussetzung der absoluten Identität von Sein und Bewußtsein, wie sie im Menschen

:schieden erscheint. Daher der früher erbrachte Nachweis der Iden-
ät der Wissensidee und der Gottesidee und der Identität beider
d der Idee des höchsten Gutes. Weil aber diese Einheit von Denken
d Sein, sowie von Person und Gattung in ihrer Allgemeinheit
d Vollständigkeit weder mit dem Verstande noch mit dem Wollen
atsächlich ergriffen, sondern nur im unmittelbaren Bewußtsein er-
bt wird, so gilt dieses als eigentliche subjective Bürgschaft für die
Wahrheit des Vernunftprocesses in seiner zweifachen Richtung auf
rkennen und Gestalten des Seins. Daher das Postulat der religiö-
n Begründung der wissenschaftlichen und der sittlichen Thätigkeit.
:enn als letzter Grund auch der sittlichen Gesinnung wird das reli-
iöse Bewußtsein genannt, obwohl sie wie dieses „unwandelbar" sein
oll und dem Gesetze der Entwickelung entrückt. Diese sittliche Ge-
innung, welche als die „innigste Bestimmtheit des Ich" mit dem
religiösen Gefühle sich deckt, entfaltet sich aber „in der Richtung auf
die Welt" als eine Mehrheit von Tugenden oder sittlichen Kräften.
Darin liegt denn auch ihre Verschiedenheit von der „religiösen"
Gesinnung, welche „in der Richtung auf Gott" zwar den gesamm-
ten Vernunftproceß begründend begleitet, aber sich doch nicht in
demselben differentiirt.[1])

Die Eintheilung der Tugend fällt aber nicht zusammen mit
den verschiedenen Sphären des höchsten Gutes. Denn „jede Sphäre
des höchsten Gutes bedarf aller Tugenden und jede Tugend geht
durch alle Sphären des höchsten Gutes." Sofern die Vernunft nur
eine ist, ist es auch die Tugend, sofern sich aber die Vernunft in
der Vereinigung mit der Natur differentiirt, ist es auch bei der
Tugend der Fall. Die Herrschaft der Vernunft in der Natur ist auch
überall dieselbe, deshalb wird es verboten, die Tugend nach den ver-
schiedenen Funktionen und Complexionen der Natur in den Einzelnen

---

[1]) Ethik (S.) S. 328 ff. (T.) S. 179 ff. Vgl. auch Vorländer
a. a. O. S. 146 ff. — Uebrigens tritt auch hier Schleiermacher in Wider-
spruch mit sich selbst, sofern er andererseits doch nicht leugnet, daß auch die
in sich unveränderliche und unwandelbare Beziehung des Bewußtseins auf
Gott sich in Verbindung mit dem sinnlichen Bewußtsein modificirt z. B.
als Ehrfurcht, Demuth, Bewunderung u. s. w.

zu theilen, weil man sonst gleich zu unendlich vielen käme. Sofern sich aber die Tugend nur in der Identität mit der Neigung vollendet, könnte man die Eintheilung der Neigungen auch auf sie übertragen. Das wäre jedoch ein fremdes Theilungsprincip, mit welchem man so wenig zum Ziele käme, wie mit einer Theilung aus der Rücksicht auf den Erfolg, welchen die Tugend im Kampfe mit der Sinnlichkeit findet. Der wahre Theilungsgrund soll vielmehr in der Differenz „des Idealgehalts und der Zeitform" liegen. Trennen wir das was nur in der Vernunft, von dem was nur in der Sinnlichkeit ist, so ergibt sich die Unterscheidung der Tugend als Gesinnung und als Fertigkeit. Die Gesinnung producirt die Einigung von Vernunft und Natur, die Fertigkeit verbreitet sie über die Welt. Da nun das gesammte persönliche Leben in dem Gegensatze des „Insichaufnehmens und Aussichhinstellens" verläuft, so ist die Tugend sowohl die erkennende wie die darstellende. Lassen wir den Doppelgegensatz sich kreuzen, so ergibt sich folgende Eintheilung: 1. Die Gesinnung im Erkennen ist Weisheit, im Darstellen Liebe, 2. die Fertigkeit im Erkennen ist Besonnenheit, im Darstellen Beharrlichkeit.

Aehnlich theilt Schleiermacher in der „Abhandlung über den Tugendbegriff" die Tugend ein in die belebende und bekämpfende und in die vorstellende und darstellende. Die belebende Tugend mit dem Uebergewicht des Erkennens ist die Weisheit, mit dem Uebergewicht des Darstellens die Liebe; die bekämpfende „als die in sich hineinbildende" ist die Besonnenheit, als handelnde die Beharrlichkeit. Dabei versteht es sich von selbst, daß die Tugend in allen ihren Formen im Grunde dieselbe bleibt: naturbeherrschende Vernunftkraft. Insbesondere kann man die Gesinnung nicht von der Fertigkeit trennen, sonst wäre sie keine Kraft, sondern nur „ruhende" Vernunft. Die Fertigkeit aber ohne Gesinnung würde zu bloß sinnlich-mechanischer Fähigkeit. Beide verhalten sich wie Kraft und Erscheinung. Also keine Gesinnung ohne Fertigkeit und keine Fertigkeit ohne Gesinnung. „Wer Eine Tugend hat", sagt Schleiermacher, „hat Alle."[1])

---

[1]) Ethik (S.) S. 335 ff. Die Tugend als Darstellen und Erkennen verhält sich in ihrer Doppelseitigkeit auch als Idee und Symbol, so daß man alle erscheinende Sittlichkeit als Kunst auffassen kann.

25. Die Tugend als Gesinnung.

Die Tugend als Gesinnung ist sowohl Weisheit wie Liebe.

Die Weisheit wird als „diejenige Qualität" definirt, „durch lche alles Handeln des Menschen einen idealen Gehalt bekommt." r haben aber eine Weisheit des Gefühls und des Erkennens zu erscheiden. „Die Weisheit des Gefühls besteht darin, daß nichts im nschen Lust oder Unlust werde, als nur vermöge seiner Bezieıg auf das Ideale". Im Gegensatze zu dem Wechsel von Lust d Unlust drückt sie die Sicherheit der Intelligenz negativ als Geıthsruhe, positiv als Heiterkeit aus und nähert sich in beiden ırmen der Seligkeit, in welcher die Differenz von Lust und Unlust erhaupt verschwindet. In ihrer contemplativen Richtung ist die Weist religiöse Andacht, in ihrer imaginativen Kunstbegeisterung. Das ztere wird in anderen Worten auch so ausgedrückt: das Miteinden des afficirten Selbstbewußtseins auf der imaginativen Seite theils Gemüthlichkeit, theils Begeisterung, welch' letztere sich in r Bildung der Kunstsymbole productiv erweise. Vermöge des ntemplativen ist man in jeder sittlichen Sphäre religiös, vermöge s imaginativen selbthätig. Aber beides ist nie zu trennen. Keine ntemplation (oder Intuition) ohne Imagination (oder Phantasie) d umgekehrt.

Die Weisheit des Wissens besteht darin, daß nichts ohne alen Gehalt gedacht wird. Je nach dem analytischen oder synetischen Charakter desselben ist sie entweder intuitiv oder speculativ; der Richtung auf das Transcendente wird sie Tiefsinn, in der ichtung auf das Sinnliche Scharfsinn; in der Durchbringung beir Momente ist die Weisheit des Wissens Wahrheit, im Gegenze zu den Ideen des Absoluten und des Chaos behauptet sie ihre larheit.

Es wird demnach z. B. als unsittlich bezeichnet Eigenschaftsgriffe, welche nur subjective Eindrücke repräsentiren, für objective kenntniß auszugeben, oder den speculativen Ausgangspunkt durch end ein egoistisches Interesse sich feststellen zu lassen.[1])

[1]) Ethik (S.) S. 350 ff. (T.) S. 184 ff.

„Die Liebe ist das Seelewerdenwollen der Vernunft, das Hineingehen derselben in den organischen Proceß, sowie das Hineingehen der Materie in den organischen Proceß Leibwerdenwollen ist.“

Nach folgenden Erwägungen wird die Liebe eingetheilt. 1. Das Uebergehen der Vernunft in die Natur setze sowohl die Vernunft an sich, wie das Reale an sich, wie auch eine organische Verbindung beider voraus, ohne welche sich die Gliederung des Ideensystems in der einen Vernunft nicht erklären würde. Demnach gibt es denn auch Liebe, welche unter der Form des Bewußtseins die Natur an sich zieht und Liebe, welche unter der Form des Willens die Natur zum Vernunftorgan bildet. 2. Nur in der Form der Persönlichkeit behauptet die Vernunft ihr Uebergewicht über die Natur. Das Verhältniß der persönlichen Vernunft zu der personbildenden Natur ist also ein anderes wie das zu jeder anderen Natur. Dagegen verhält sich die unpersönliche Natur zur Vernunft überall gleich. Es gibt also Liebe, welche durch die Persönlichkeit differentiirt wird und solche, welche von ihr ganz unberührt bleibt. Hieraus ergibt sich der Gegensatz der individuellen und der universellen Liebe. Erstere bleibt „als bildende und erkennende“ stets differentiirt, dagegen ist die universelle Liebe auf alle Natur, in der die Vernunft Seele wird, in gleicher Weise gerichtet.

Die Naturliebe soll aber nur insofern sittlich sein als die Gottesliebe in ihr ist, während die letztere nur in der Naturliebe wahr sei.[1]) Ebenso ist die Selbstliebe nur in aller anderen Liebe sittlich und alle Menschenliebe nur in der Selbstliebe wahr. Selbstliebe und Nächstenliebe sollen übrigens im Grunde identisch sein, da Jeder in sich doch nur die eigene zu beseelende Natur liebe.[2])

Daran schließen sich die Erklärungen der Abhandlung über den Tugendbegriff an. Alles sittliche Handeln sei Liebe, d. h. Be-

---

[1]) Ebenso findet die Gotteserkenntniß ihre Realität beziehungsweise Klarheit in der Welterkenntniß, während diese in der Gottesidee ihre Wahrheit besitzen soll. Vgl. die entsprechenden Ausführungen zur dialektischen Erkenntnißlehre.

[2]) Ethik (T.) S. 190 ff. (S.) S. 364 ff.

streben Gemeinschaft hervorzubringen. Es gehe also immer auf Selbstdarstellung und Offenbarung aus. Je nachdem nun die Liebe auf die Glieder derselben oder der noch zu entwickelnden Generation gerichtet ist, wird sie gleiche oder ungleiche genannt; innerhalb eines bestimmten Naturganzen gebundene, außerhalb eines solchen freie. Als gleiche ist die gebundene Liebe Gerechtigkeit; diese auf die Gesammtheit bezogen Gemeingeist, auf den Einzelnen Wohlwollen. Als ungleiche ist die gebundene Liebe sowohl Fürsorge wie Ehrfurcht, das erstere im geselligen Verkehr das andere in dem Verhältnisse der Kinder zu den Eltern. Die freie Liebe aber beruht auf der Wahlanziehung; als gleiche erscheint sie, je nach dem Vorherrschen des activen oder passiven Moments, sowohl als Theilnahme wie als Empfänglichkeit in der Freundschaft und in der Ehe, als ungleiche im Verhältnisse von Meister und Schüler.

Weisheit und Liebe gehen also auf das gesammte sittliche Sein und Handeln. Wo die theoretische Richtung vorherrscht ist Weisheit, wo die praktische Liebe die Grundtugend. Die Liebe ist das schöpferische Wollen der Weisheit, die Weisheit das Fürsichselbstsein der Liebe. Beide können sich nicht widersprechen: Liebe ist Vernunft in der Action auf die Natur, Weisheit ist Vernunft in der Action in der Natur.

26. Die Tugend als Fertigkeit.

Schließen wir hieran sogleich die Betrachtung der Tugend als Fertigkeit an. Ist die Gesinnung diejenige Qualität, welche die Einigung von Vernunft und Natur producirt, so haben wir in der Fertigkeit eine solche zu erkennen, durch welche diese Einigung in einem bestimmten Grade bereits besteht, um sich dann in allen wesentlichen Richtungen weiter zu entwickeln. Die Gesinnung producirt also auch die Fertigkeit. In sich selbst gleich und ihrem Wesen nach unveränderlich findet sie in dieser ihre zeitliche organische Form. Der Sache nach dasselbe unterscheiden sich demnach Gesinnung und Fertigkeit wie Inneres und Aeußeres, und es ist am Ende wieder nur die verschiedene Betrachtungsweise, welche die rein

innere, sich selbst gleiche Kraft von ihrer mehr äußeren unt
schiedenartigen Wirkungsweise trennt.[1])

Als organische Seite der Gesinnung wird die Fertigkeit
zwei Faktoren constituirt: den combinatorischen, durch den alle
nunftakte verbunden werden zur Einheit des Endzwecks, und den
junctiven oder kritischen, durch welchen alle bloßen Naturakte i
drückt werden. Dabei ist wieder der doppelte Charakter allei
lichen Seins, der universelle und individuelle für jeden in An
zu nehmen, wonach sich die Fertigkeit in zwei Hauptrichti
theilen läßt: die Besonnenheit und Beharrlichkeit.

Betrachten wir die Besonnenheit näher, so erscheint si
„das Produciren aller Acte des Erkennens in einem empir
Subjecte, welche einen Theil der sittlichen Aufgabe in ihm se
Mit anderen Worten: die Besonnenheit ist das Producirer
Zweckbegriffe. Unter den Gegensatz des Universellen und In
duellen gestellt ist die combinatorische Besonnenheit in ersterei
ziehung praktischer Verstand, in zweiter Geist. Die disjunktiv
sonnenheit als universelle ist die blos persönlich bezogene Act
des sinnlichen Bewußtseins, oder die Vorsicht, als individuell
Takt. Handelt es sich bei der combinatorischen Besonnenhei
„das Entwerfen einer richtigen Ordnung für das ganze Leben"
zwar mit Rücksicht auf die sittliche Gesammtaufgabe und den l
deren sittlichen Beruf des Einzelnen, der in ihr seine Stelle f
muß, so haben wir in der kritischen Besonnenheit dasjenige V
ren zu erkennen, vermöge dessen die sinnliche Verfälschung der
lichen Vernunftaufgabe abgewehrt wird. In diesem Sinne
Schleiermacher auch von einem disjunctiven Gefühle zu erzä
welches einerseits Gewissen, andererseits Geschmack sei. Beide
toren bedingen sich aber gegenseitig. Denn die combinatorische
duction des Endzwecks realisirt sich erst in der disjunctiven B
mung aller besonderen Zwecke und umgekehrt wird die letzter
durch den Gedanken des Endzwecks zu einem Ganzen.

Die Beharrlichkeit dagegen enthält nur „das Mechanisch
Ausführung als Herrschaft der Vernunft in der Organisation".

---

[1]) Ethik (T.) S. 195 ff. (S.) S. 385 ff.

darf also von der Beharrlichkeit der Liebe sowohl wie der Weisheit reden. Unter dem Gegensatze des Combinatorischen und Disjunctiven erscheint die Beharrlichkeit als beständige Erneuerung der Impulse und als fortgesetztes Ausscheiden der blos sinnlichen Funktionen. Unter dem Gegensatze des Individuellen und Universellen, der sich mit dem ersteren verbindet, theilt Schleiermacher die Beharrlichkeit je nach dem Ueberwiegen des einen oder anderen Faktors als Fleiß und Virtuosität, als Beständigkeit und Correktheit. In der Beherrschung der wechselnden Lust- und Unlustempfindungen erscheint die Beständigkeit bald als Treue und Tapferkeit, bald als Muth und Geduld.

Da in der Tugend alle sittlichen Sphären enthalten sind, so wird das höchste Gut in dem Maße realisirt als es Besonnenheit und Beharrlichkeit gibt. Die Vollendung der sittlichen Thätigkeit aber wäre die Begründung aller Activität in der Vernunft, wodurch erst wirkliche Einheit des Handelns entsteht. Ihre Grenzen: die Identität von Impuls und Zweckbegriff und die Sättigung und Verwirklichung beider.

27. Begriff und Eintheilung der Pflicht.

Werfen wir nun zum Schlusse unserer Darstellung noch einen Blick in die Ausgestaltung der Pflichtenlehre. In ihr handelt es sich um die Darstellung des ethischen Processes in der Bewegung. Denn die imperativische Form ist auch für diesen Theil der Ethik von Schleiermacher ausgeschlossen worden. Wie die Tugend die persönliche Kraft bezeichnet, welche Jeder an die Lösung der sittlichen Aufgabe setzt, so haben wir in den Pflichten die verschiedenen Verfahrungsweisen, durch welche dieselbe gelöst wird, zu beschreiben. Es handelt sich also um den Nachweis wie die sittliche Vernunft durch alle sittlichen Einzelwesen das höchste Gut producirt. Freilich kann die Pflichtenlehre nicht die Totalität der sittlichen Bewegungen aufzeichnen. Damit würde sie zur Geschichte. Vielmehr hat sie das System der Begriffe als Ausdruck der festen Formen, in welchen sich der sittliche Proceß gesetzmäßig bewegt, aufzustellen.

Die allgemeine Charakteristik des pflichtmäßigen Handelns in

seiner Beziehung auf das höchste Gut, auf die sittliche Gesi des Einzelnen und die Gesammtheit der im ethischen P Begriffenen wird in den folgenden Grundsätzen gegeben: 1 des pflichtmäßige Handeln hat zugleich die Richtung auf die sittliche Idee und auf eine bestimmte sittliche Sphäre ein ten. 2. Jedes pflichtmäßige Handeln knüpft an Früher und ist zugleich schlechthin ursprüngliche Produktion, oder jed knüpfende Handeln ist zugleich Produciren und alles Produci zugleich Anknüpfen an Vorhandenes. Demnach ist das Hand Gemäßheit mit der Pflicht sowohl frei, d. h. dem sittlichen des Einzelnen entsprungen, wie nothwendig, d. h. durch die s Idee einerseits und die bestehenden Verhältnisse, in die es eintri an die es anknüpft andererseits, bedingt. 3. Jedes pflichtmäßige H ist Entscheidung eines Collissionsfalles, sofern Jeder in jedem A blick der ganzen sittlichen Aufgabe genügen soll und das imm nur in einer bestimmten Sphäre kann. Indessen lösen sich Collisionen immer durch die Erwägung, daß in jeder Sph ganze Sittlichkeit ist. Uebrigens kann eine solche Collision o unrichtig und doch subjectiv pflichtmäßig gelöst werden. W das begleitende Gefühl oder die Ueberzeugung der Pflichtmä des Handelns fehlt, ist Pflichtwidrigkeit. In einer einzelnen S wirken mit dem Bewußtsein damit allen zu dienen, das Lösung aller Collision und der sittliche Charakter alles Hand

Die Eintheilung der Pflichten erfolgt mit Rücksicht d daß Jeder sich die ganze sittliche Aufgabe aneignet und zugl der vorhandenen sittlichen Gemeinschaft handelt. Man so nie Aneignen ohne zugleich in Gemeinschaft zu treten und n letztere ohne das erstere. Demnach unterscheiden wir: 1. da verselle Gemeinschaftbilden oder die Rechtspflicht, 2. das univ Aneignen oder die Berufspflicht, 3. das individuelle Gemeins bilden oder die Liebespflicht, 4. das individuelle Aneignen o Gewissenspflicht.

Die Rechtspflicht stellt das objective Handeln der

[1]) Ethik (T.) S. 207 ff. (S.) S. 419 ff.; ferner vgl. die A d. Pflichtbegriffe.

schen Vernunft auf die persönliche und die äußere Natur dar. Sie wird in folgenden Formeln näher entwickelt: 1. tritt in jede Gemeinschaft so ein, daß dein Eintreten zugleich Aneignen sei, 2. thue es unter dem Vorbehalte deiner ganzen Individualität, 3. tritt in die Gemeinschaft ein so daß du dich schon darin findest, und finde dich so in ihr, daß du in sie eintrittst, 4. handle in jeder Gemeinschaft so, daß innere Anregung und äußere Aufforderung zusammentreffen.

Die **Berufspflicht** stellt ebenfalls das objective Handeln der identischen Vernunft auf die Natur dar, aber mit der Einschränkung, daß es Bilden der Natur in der Persönlichkeit und für dieselbe ist, d. h. sowohl Bilden des Erkenntnißvermögens, wie Anbilden der äußeren Natur. Daher die Pflichtformeln: 1. eigne überall so an, daß dein Aneignen zugleich ein In-Gemeinschaft-treten ist, 2. betreibe das universelle Aneignen mit dem Vorbehalte deiner Individualität, 3. eigne dir so an, daß du das Angeeignete schon an dir findest, und finde Alles an dir so, daß du es dir aneignest, 4. handle bei allem Aneignen so, daß innere Anregung und äußere Aufforderung immer zusammentreffen. Die Anwendung dieser Grundsätze auf die verschiedenen Sphären und Gebiete des sittlichen Handelns übergehen wir hier.

In derselben Weise werden die Formeln für die **Gewissens-** und die **Liebespflicht** entwickelt. Es handelt sich hier um die eigentlich productiven Bewegungen der Individualität als solcher, über die der Einzelne allein Richter ist. Das individuelle Aneignen und das individuelle Gemeinschaftbilden sollen die Richtung auf die Gemeinschaft und das Universelle nicht verläugnen, das ist die Grundforderung, welche ohne eingehendere Begründung auch für diese Formen des pflichtmäßigen Handelns aufrecht erhalten wird. Alles sittliche Handeln ist also in seinem vierfachen Charakter ein durchaus gesetzmäßiges.

Schleiermacher hat übrigens für den Begriff des Erlaubten doch eine Stelle. Für die praktische Anwendung der angeführten sittlichen Grundsätze ergibt sich nämlich ein unendlicher Spielraum individueller Möglichkeiten. Alle freie Produktion der Einzelnen, welche gegen jene nicht direkt verstößt und welche sich der

öffentlichen Sitte und Meinung als etwas Neues nicht unterordnen läßt, fällt unter diesen Begriff, der demgemä auf das gesellige Spiel und die Kunstthätigkeit, wie auch auf alle originellen und epochemachenden Erscheinungen im Leben Anwendung erleidet.[1]).

Ueberblicken wir noch einmal kurz diese Bestimm braucht kaum hervorgehoben zu werden, daß ihr eigentlicher V der Betonung der Einheit des sittlichen Processes liegt, welc aus dem sittlichen Endzwecke, wie aus der Nothwendigkeit meinschaft aller in diesem Processe Begriffenen im Auge zu sich ergibt, nicht minder aber in der Geltendmachung der ir bestimmten freien sittlichen Persönlichkeit. Dagegen sind die lungen auch hier vielfach künstlich gemacht. So wird sich Tugend als Gesinnung von der Tugend als Fertigkeit in eben so wenig unterscheiden lassen, wie der Pflichtbegriff dem Tugendbegriff da bestimmt unterscheidet, wo der er die Art und Weise wie die Tugendkraft sich realisirt, l soll. Auch entspricht der allgemeinen Definition der als Kraft sehr wenig ihre nähere Bestimmung als Wei Liebe, wie denn überhaupt die Rücksicht auf künstlerische lung der Harmonie von Vernunft und Sinnlichkeit dern den Vordergrund tritt, daß die Tugendbildung als pe Kampf und Fortschritt keine Stelle findet. Eine ganze R Tugenden läßt sich aus den Cardinaltugenden nicht ablei Schleiermacher gibt keinen genügenden Grund dafür an, n sie überhaupt ausschließt.[2]). Bedenklich ist auch das n Wesen der Tugend, sondern der Verschiedenheit der geistig tionen entnommene Eintheilungsprincip. Endlich müßte Tendenz auf Charakterbildung als des letzten Zieles aller Thätigkeit hervorgehoben werden.

Gegen die Eintheilung der Pflichten wird sich kau

---

[1]) Vgl. die Abh. üb. d. Begr. d Erlaubten.

[2]) Zumal die christl. Sitte verschiedene hier als egoisti schlossene Tugenden z. B. die Wohlthätigkeit und Dankbarkeit Vgl. S. 458. — Kritik aller bisher. Sittenl. S. 199 ff.

nden lassen. Dieser Theil der Ethik ist aber zu skizzenhaft ge=
t, als daß man ein ins Einzelne gehendes Urtheil mit Sicher=
ällen könnte. Dagegen fällt es auf, daß Schleiermacher trotz
Verwahrung gegen den sittlichen Imperativ und trotz der
sprochenen Absicht nur die Handlungsweisen der Vernunft
zu beschreiben, doch hier unwillkürlich das imperativische Ver=
n einschlägt. Eine Erklärung dieser Inconsequenz bleibt er
schuldig. Eine solche liegt aber in der Entwickelung der Pflicht=
ln, wenn die in der Lehre vom höchsten Gut gegebene Auffas=
der Ethik durchgeführt werden sollte. Hätte Schleiermacher
ie Stelle des immerhin mehrdeutigen Begriffs des höchsten
s den des sittlichen Ideals gesetzt und als Endzweck des ge=
ten sittlichen Processes die Versittlichung der Menschheit zur
n Geltung gebracht, so würde freilich auch die Tugend= und
chtenlehre über einen gewissen Formalismus hinausgekommen sein,
ich hier wie anderwärts aus dem Mangel eines materialen, der
hauung des wirklichen geschichtlichen Lebens entnommenen Prin=
zur Genüge erklärt.

Cap. IV.

Die philosophische Religionslehre.

1. Die ursprünglichen Conceptionen der Reden über das Wesen der Religion.

28. Zur Orientirung über die historische Aufgabe der Reden.

Die Grundgedanken der Reden, in welchen Schleiermacher, wie „die Erläuterungen" vom Jahre 1821 bezeugen, das eigentliche Programm seiner religionsphilosophischen Stellung jederzeit anerkannt hat, verhalten sich zu seiner späteren wissenschaftlichen Religionslehre wie der Stoff zur Form. Welche Veränderungen also auch dieser Stoff, in die Formen des abstracten Denkens gegossen, erfahren haben mag, wir werden die letzteren nicht vollständig verstehen, wenn wir ihn nicht zuvor in seiner ursprünglichen formlosen Gestalt kennen gelernt haben. Ueberdies ist die epochemachende Bedeutung der leitenden Gedanken „des Entdeckers der Religion" weniger in dem durch die künstliche Gefühlstheorie modificirten Religionsbegriff als in den genialen Conceptionen des Redners über die Religion anschaulich. Ich werde daher eine gedrängte Darstellung der letzteren auch hier nicht umgehen dürfen, wo es mir allerdings vorzüglich um die endgiltige wissenschaftliche Formulirung des Problems zu thun ist.[1])

---

[1]) Eine Aufgabe, deren Lösung mir neben der Dilthey'schen Darstellung (a. a. O. S. 377 ff.) wesentlich durch zwei Abhandlungen erleichtert

Für das Verständniß und die richtige Würdigung der Reden nun aber die Beachtung folgender Umstände von Wichtigkeit. e Conception Schleiermachers über das Wesen der Religion hat nentlich in der ersten Auflage der Schrift eine Formulirung er- ren, deren exclusive Zuspitzung wohl auf Rechnung eines über- benen Eifers für die Befreiung der Religion aus ihren moralisti- n und metaphysischen Verunstaltungen sich erklärt. Ebenso dürfte hl die einseitig ästhetisch-pantheistische Färbung, welche die Schrift in die späteren Auflagen hinein nicht verleugnet, zum Theile nigstens aus dem Umstande sich erklären, daß sich Schleiermacher, e er denn selbst eine durch und durch künstlerische Natur war, ter den „Verächtern der Religion", an welche er die Schrift rich- , die vorwiegend ästhetisch gebildeten und von der Romantik be- flußten Kreise vergegenwärtigt, in denen er selbst mit Vorliebe rkehrte. Endlich muß auch eine Bemerkung Schleiermachers hier ch in Erinnerung gebracht werden, derzufolge das richtige Ver- ändniß der Reden überall durch die Beachtung ihres rhetorischen harakters bedingt sein soll. Mit der Anwendung des logischen er historischen Maßstabes allein kommt man in der That den eden gegenüber nicht aus. Vielmehr gilt es ganz besonders von eser Schrift, daß sie mit dem pathologisch-ästhetischen Verstande elesen werden muß.[1]).

Die Absicht des Redners der Religion eine „eigene Provinz n Gemüthe" des Menschen zu erobern, fällt zusammen mit der ufgabe dieselbe aus der Verquickung mit Moral, Wissenschaft und

---

wird, welche uns die unmittelbare Gegenwart gebracht hat. Vgl. A. Ritschl, Schleiermachers Reden über die Religion und ihre Nachwirkungen auf die evangelische Kirche Deutschlands. Bonn, A. Marcus. 1874. und R. A. Lipsius, Schleiermachers Reden üb. d Rel. i. d. Jahrb. f. prot. Theol. Heft 1 u. 2. Hat die erstere das Verdienst die historischen Relationen der Schrift in höchst frappanter Weise zur Beleuchtung ihres Inhalts und Werthes aufzudecken, so gibt die zweite eine durch die Vergleichung der verschiedenen Auflagen doppelt schätzenswerthe Analyse des noch lange nicht ausgelernten Buches.

[1]) Vgl. Vorrede zur dritten Ausgabe: Ges. theologische Werke I. S. 141.

Politik zu befreien und als eine selbständige Lebensgröße hinzustellen. Zu dem Ende wendet Schleiermacher, der eben aus der Schule der Kantischen Erfahrungsphilosophie kam, eine doppelte Methode an, welche für die gesammte moderne Religionswissenschaft normativ geworden ist und ohne Zweifel bleiben wird. Die gestellte Aufgabe wird nämlich gelöst: 1. durch die psychologische Analyse des religiösen Lebensprocesses, wie er an den einzelnen religiösen Subjekten anschaulich ist, 2. durch die vergleichende Betrachtung der großen religiösen Gemeinschaften, welche „die Religion auf eine eigenthümliche Weise darstellen". Wir werden uns überzeugen, daß die Stärke Schleiermachers in der Handhabung der ersten Methode lag, während es ihm für die erfolgreiche Anwendung der zweiten sowohl an dem eigentlich historischen Sinne, wie auch an ausgebreiteten Kenntnissen fehlte.

29. Der religiöse Lebensproceß in seiner Verschiedenheit vom wissenschaftlichen Denken und vom sittlichen und künstlerischen Handeln.

Die Dinge in ihrer Besonderheit betrachten und in der Abfolge von Ursache und Wirkung als eine Totalität begreifen, das ist die wissenschaftliche Funktion; die Dinge darauf ansehen, wie sie sich selbst bewegen und sie als Thaten des sich selbst bestimmenden Willens begreifen, das ist die moralische Betrachtungsweise. Weder die eine noch die andere ist Religion. „Erkenntniß des Einzelnen" und „Selbstbewegen" ist nicht ihre Art. Man kann sehr wissenschaftlich, man kann sehr moralisch sein, ohne daß der religiöse Sinn in irgend einem Grade entwickelt ist. Wissenschaft oder Moral als Maßstab für die Religion aufstellen, heißt sie zu einem unseligen Mittelding von beiden machen und ihre Eigenart vollständig verkennen.

Freilich erklärt sich die Verwechselung und Vermischung von Wissenschaft, Moral und Religion, mit welcher Schleiermacher zu kämpfen hat, leicht genug. Alle drei haben dasselbe Subject — den Menschen und dasselbe Object — die Welt. Zwischen diesen beiden Polen verläuft ja alles menschliche Leben. Aber alle drei unterscheiden sich auf das Bestimmteste dadurch von einander, daß jede

die Welt „anders" hat wie die andere. Das discursive Denken nämlich hat die Welt immer nur als Summe ihrer einzelnen Bestandtheile und ist ohne Ende damit beschäftigt die vielen Einzelheiten zu einer Totalität zu addiren, die indessen immer nur eine Summe von Einzelheiten bleibt. Die Wissenschaft kommt also durch „das Denken" niemals zu einer Anschauung des „Weltganzen". Gerade so verhält es sich mit der Moral. Auch das sittliche Handeln hat die Welt zum Objecte, aber immer nur als Totalität aller einzelnen Zwecke, durch deren Verfolgung es selbst, wie die Wissenschaft, in eine Summe einzelner Acte sich zerlegt.

Dagegen wird die Religion geradezu bestimmt als „Sinn und Geschmack für das Unendliche", für das Weltganze oder Universum. „Die Religion lebt ihr ganzes Leben in der unendlichen Natur des Ganzen, des Einen und Allen." Wissenschaft und Moral streben erfolglos von Einzelnen zum Ganzen empor, aber die Religion sieht das Einzelne nur im Ganzen, das Zeitliche im Ewigen, das Endliche im Unendlichen, das Gegensätzliche im Einen. Deshalb ist sie auch weder Wissen noch Handeln, sondern „Gefühl und Anschauung". Zwischen dem Ich und dem Universum schwebend, löst die Religion alle Thätigkeiten der Seele in das staunende Anschauen des Universums auf. „Anschauen will sie das Universum, in seinen eigenen Darstellungen und Handlungen will sie es andächtig belauschen, von seinen unmittelbaren Einflüssen will sie sich in kindlicher Passivität ergreifen und erfüllen lassen."[1])

Während also die Wissenschaft die Welt in der Verschiedenheit ihrer Daseinsformen, in Gattungen, Arten und Stufen erkennt, während sie auch die Gruppirung des Daseins unter diesen Kategorien nur unter der Bedingung der vorgängigen richtigen Bestimmung der Besonderheit jedes Einzeldinges vollzieht, ist es gerade das Charakteristische der religiösen Anschauungsweise das Eigenthümliche, Besondere, Gegensätzliche und Widersprechende zu übersehen. Weil die Religion das Organ oder der Sinn für die Welt als Ganzes ist, deshalb erscheint ihr Alles als „eins, wahr und

---

[1]) Vgl. bes. Reden, 1. Aufl. S. 31. 50. 52. 111. 144., 3. Aufl. Theol. Werke I, S. 174 f.

nothwendig." So faßt sie auch den Menschen auf „jenseits des Spiels seiner besonderen Kräfte und seiner Personalität und sieht ihn aus dem Gesichtspunkte, wo er das sein muß, was er ist, er mag wollen oder nicht."[1]) Damit ergänzt aber die Religion die Philosophie, welche für sich nicht zur Anschauung der Harmonie der Welt gelangt und gibt derselben eigentlich erst das Recht das Einzelne als „Produkt", „That" und „Erscheinung" des Einen und Unendlichen zu bezeichnen.[2])

Ebenso wird die völlige Unabhängigkeit der Religion von dem sittlichen Lebensprocesse behauptet mit dem Hinweise darauf, daß es sich hier auch nur um die Verfolgung einzelner Zwecke handele, und überdies mit einer noch stärkeren Betonung des Charakters der Passivität, welcher der Religion eigne. Dabei ist allerdings zu beachten, daß wenigstens die Aeußerungen der ersten Auflage zur Sache noch eine starke Abhängigkeit von der Kritik der praktischen Vernunft verrathen. Die Moral nämlich „mag keine Liebe und Zuneigung, sondern Thätigkeit die ganz von Innen herauskommt und nicht durch Betrachtung ihres äußeren Gegenstandes erzeugt ist; sie kennt keine Ehrfurcht als die vor ihrem Gesetz, sie verdammt als unrein und selbstsüchtig, was aus Mitleid und Dankbarkeit geschehen kann"; „sie verachtet die Demuth, und wenn ihr von Reue sprecht, so redet sie von verlorener Zeit, die ihr unnütz vermehrt."[3]) Indessen kann der „schneidende Gegensatz", welchen Schleiermacher, von seinem polemischen Interesse verleitet, anfangs zwischen Moral und Religion constatiren wollte, schon in der ersten Auflage nur von der Religion und dem „äußeren", oder wie es später heißt, „wirksamen" Handeln gemeint sein, denn es wird an derselben Stelle, wie in der ersten Auflage der Monologen, auch von einem „inneren" Handeln gesprochen, in dem sich die Moral vollende. Dieses „innere" Handeln aber ist nichts anderes als die Summe aller Bewegungen, welche das Ich unter der unmittelbaren Berührung mit dem Universum vollzieht, wobei dann freilich wieder die

---

[1]) Vgl. bes. Red. 1. A. S. 51 f. 64. 86. 104. 107.

[2]) A. a. O. S. 41. 62. 78. Vgl. 3. A. S. 46.

[3]) Reden 1. A. S. 108. 111.

reagirenden Bewegungen als die eigentlich sittlichen von den
glich receptiven als den religiösen zu unterscheiden wären. Weil
ı aber alle sittliche Thätigkeit ausgeht von jenem mystischen
ntitätspunkte, in dem Ich und Universum zusammentreffen, und
l sie, wie die Wissenschaft auf das Ganze eines Systems, auf das
nze eines sittlichen Charakters sich richtet, deshalb vollzieht auch
sich nicht ohne Religion, den Sinn für's Ganze.[1])

Resultat: Religion, Wissenschaft und Sittlichkeit haben das=
be Object: die Welt; aber während die beiden letzten die Welt
r in ihren einzelnen Theilen ergreifen, hat sie die Religion uno
n und als Ganzes. Es liegt aber vor Augen wie die Bestim=
ung des Objectes der Religion und ihrer subjectiven Art in noth=
ndiger Abfolge verläuft. Denn ist die Welt als Ganzes oder ist
Universum ihr Object, so kann sie selbst nur Gefühl und An=
auung, oder auch beides zugleich, nämlich „Sinn" für das Un=
liche sein. Und ist die Religion nichts anderes als Fühlen und
schauen in ihrer Untrennbarkeit, so muß sie auch immer das
zelne und Gegensätzliche übersehen, um in der Einheit des Vielen
Ganze zu finden.

Man wird nun nicht leugnen können, daß „der Sinn für's
nze", das „Fühlen und Anschauen des Einen in Allem" eine
sentliche Handlungsweise der menschlichen Natur" ist. Ebenso=
ig, daß sich diese Funktion in einer gewissen Unabhängigkeit
lzieht und jedenfalls nicht auf das discursive Denken oder das
bestimmte Wollen einfach reducirt werden kann. Das Ganze
es Ereignisses, einer Persönlichkeit oder, um das deutlichste Bei=
el zu wählen, eines Kunstwerkes nehmen wir immer nur unmit=
bar wahr, d. h. im Gefühle, und jedes individuelle Ganze wird
s als solches immer nur unmittelbar zum Objecte d. h. in der
schauung. Die Wissenschaft erkennt nur, indem sie analysirt, auch
e Synthesen machen die differenten Merkmale des Einzelnen nicht
effen. Ebenso verläuft das sittliche Handeln in einer Reihe
zelner Acte; und zur Meisterschaft kommt hier wie dort Keiner
er unter der Bedingung der Selbstbeschränkung auf einzelne

1) A. a. O. S. 50. 129. 144.

Gebiete. Schleiermacher hat also Recht wenn er einen wir
Gegensatz zwischen der auf das Einzelne gerichteten Thätigk
Menschen und dem Sinne für's Ganze constatirt. Daß diese
gensatz in der ersten Auflage zu einem „schneidenden" ver
wurde, muß man dem polemisch-oratorischen Charakter der
zu gut halten. Aus diesem erklärt es sich auch, daß der Ge
nicht reinlich ausgeführt und seine Lösung vollends nur an
tet wird.[1])

Indessen verräth schon die erste Auflage die Meinun
keine der Grundfunktionen des menschlichen Lebens die ander
schließe und die dritte Auflage behauptet sehr bestimmt, w
Dialektik und Ethik zu beweisen suchen, daß sowohl Wissensch
Sittlichkeit die Religion zur Voraussetzung haben. „Denn w
alle Wissenschaft als das Sein der Dinge in euch, in eure
nunft? und was ist alle Kunst und Bildung als euer Sein
Dingen, denen ihr Maß, Gestalt und Ordnung gebet? un
kann beides in euch zum Leben gedeihen als nur sofern das
meine Sein alles Endlichen im Unendlichen unmittelbar i
lebt? Wenn der Mensch nicht in der unmittelbaren Einh
Anschauung und des Gefühls Eins wird mit dem Ewigen, so
er in der abgeleiteten des Bewußtseins ewig getrennt von
Ebenda wird hervorgehoben, daß die nothwendige Beschränku
sittlichen Thätigkeit in den Grenzen eines bestimmten der I
dualität angemessenen Berufs zur exclusiven Einseitigkeit führe,
nicht die Religion, der Sinn für das Allgemeine und Unen
jenen unvermeidlichen Mangel compensire.[2])

30. Das Wesen der Religion.

Soweit scheint also Ritschl Recht zu haben, wenn
hauptet, Schleiermacher habe die Religion als eine „Abart
Kunstsinnes verstehen wollen. Denn es ist allerdings das G

---

[1]) Vgl. Reden 1. A. S. 41—78 mit 2. A. S. 58—94 u.
S. 183—217. — Weitere Belege bei Lipsius a. a. O. — Vgl
Ritschl a. a. O. S. 22 f.

[2]) Reden, 1. A. S. 41—52. 3. A. S. 46 f.

tische des Kunstsinnes, daß er sich vom Ganzen ergreifen und Anschauung des Ganzen erheben läßt. Die Einheit in dem len, die Harmonie verschiedener Theile und damit das Ganze s Ereignisses, eines Kunstwerkes, einer Persönlichkeit u. s. w. reifen, ist ganz eigentlich Sache des ästhetischen Sinnes.

Da man ferner das Eine im Vielen oder das Ganze immer : unmittelbar ergreifen kann, so kann der subjective Proceß auch r nur als Anschauung und Gefühl beschrieben werden. Somit äbe sich eine formelle und materielle Identität von Kunst und ligion. Diese Auffassung wird aber durch eine Reihe von Erklä-ngen Schleiermachers noch weiter unterstützt. Er will den „Ver-tern der Religion“, welche sich auf ihre Liebe zur Kunst etwas gut thun, beweisen, daß Kunst und Religion „sich in einem Bette einigen“ und zwar in der Absicht, die Religion zugleich zu ihrer Vollendung“ zu bringen. Wie die Kunst könne die Religion nicht ehrt werden, sondern entspringe „nothwendig von selbst aus dem neren jeder besseren Seele“. Wie das Kunstwerk bildet sich das iversum selbst seine Bewunderer. Als „Genuß der Schönheit der lt“ ist die Religion gleichgiltig gegen Handeln und Erkennen. sbesondere wird die Verwandtschaft von Religion und Musik her-gehoben, und zwar in allen Auflagen der Reden. Das thätige en soll „die heilige Musik der religiösen Gefühle begleiten.“ In eintönige Melodie des beschränkten Berufslebens bringt erst die ligion „in unendlich reicher Abwechselung“ vollere Accorde.[1])

Indessen verhält sich die Sache vielmehr so, daß der Kunst-n als eine Abart des religiösen Sinnes bei Schleiermacher er-eint, wenn er auch bei seiner Conception ursprünglich durchweg hetischen Impulsen gefolgt ist. Nämlich sowie Wissenschaft und tlichkeit unter der Bedingung, daß sie auf das Ganze eines stems oder einer Berufsleistung ausgehen, einfach als Kunstthä-keit bezeichnet werden, so wird der Kunstsinn unter der Bedingung m religiösen Sinn, daß er in dem individuellen künstlerischen

---

[1]) Reden, 1. A. S. 15. 37. — 3. A. S. 54. 60. 64. 68 ff. 102 f. 2. 145. 164 f.

Ganzen zugleich die Harmonie des Weltganzen empfindet und anschaut. Wo der künstlerische Sinn an der Schönheit eines einzelnen Gegenstandes haften bleibt und diesen somit isolirt, ist er nicht religiös. Erst wenn das individuelle Kunstganze als Abbild und Darstellung der allgemeinen Harmonie der Welt empfunden und angeschaut wird, erhebt sich der ästhetische Sinn zur Religion. Denn während der „besondere" Sinn das Einzelne erfaßt, richtet sich der „religiöse" auf das „unendliche Ganze". Die Religion hat also überall das Unendliche, das Weltganze oder das Universum zum Objecte. Sie sieht im Größten wie im Kleinsten, sie sieht in Allem das Universum. Erst wo das Universum die Seele berührt und wo unter dieser Berührung Sinn und Gegenstand ineinanderfließen, entsteht Religion. „Alles Einzelne als einen Theil des Ganzen, alles Beschränkte als eine Darstellung des Unendlichen hinnehmen, das ist Religion." „Die Religion will im Menschen nicht weniger als in allem Einzelnen und Endlichen das Unendliche sehen, dessen Abdruck, dessen Darstellung." Und dieser Trieb beruht eben auf der unmittelbaren Erfahrung, daß das Ich sich selbst im Unendlichen verlieren, mit diesem zusammenfließen kann. Das innere Erleben dieser unmittelbaren Einheit, in welcher das Ich sich und alles Endliche zusammenfaßt im Gefühle des Unendlichen, um alles Endliche als Wirkung, Darstellung, Erscheinung des Unendlichen anzuschauen, ist das Wesen der Religion.[1])

31. Die psychologische Erklärung des religiösen Processes.

Sehen wir uns den religiösen Vorgang des Näheren an, so ist zunächst sein Anfangspunkt, in welchem die ununterbrochen thätige causa movens zugleich gefunden wird, sowie die Art ihrer Einwirkung auf das Subject durchaus Mysterium. Das Unendliche soll den Menschen freilich durch das Medium irgend eines Endlichen, aber doch unmittelbar ergreifen und im Gemüth bewegen. Denn das Anschauen und Fühlen des Unendlichen im Endlichen

---

[1]) Vgl. bes. Reden, 1. A. S. 30. 56. 73 ff. 104. 107. 147. 3. A. S. 193.

ht auf dem Handeln des Universums auf uns. „Das Univer-
ist in einer ununterbrochenen Thätigkeit begriffen und offenbart
uns in jedem Augenblick. Jede Form, die es hervorbringt,
s Wesen' dem es nach der Fülle des Lebens ein abgesondertes
sein gibt, jede Begebenheit, die es aus seinem reichen immer
htbaren Schooße herausschüttet, ist ein Handeln desselben auf
s."[1]) Insofern bilde sich das Universum selbst seine Bewunderer.
an lehren läßt sich die Religion nicht, sie läßt sich auch nicht
ttheilen, sondern nur „aufregen und entzünden", wie denn auch
e religiösen Acte den Charakter der Ursprünglichkeit an sich tra-
n und von einander unabhängig sind.[2]) Aber wie kommt es, daß
s überhaupt Eindrücke über die Objecte, welche sie zunächst ver-
sachen, hinausführen und zur Anschauung des allgemeinen Ganzen
heben? Diese Cardinalfrage haben die Reden nichts weniger als
nügend beantwortet. Denn daß gewisse Ereignisse, wie Geboren-
rden und Sterben, unvermeidlich religiös wirken, d. h. also
en Jeden zum Fühlen und Anschauen des Ewigen und Unendli-
n gewissermaßen zwingen, ist doch wohl nur unter der Voraus-
ung richtig, daß der Mensch den Weg über das Einzelne in das
lgemeine, über das Zufällige zum Nothwendigen bereits gefunden
t. Dagegen ist es eine sehr beachtenswerthe Bemerkung, daß uns
einzelnen bahnbrechenden Persönlichkeiten gewissermaßen die Mensch-
it erst aufgeht, und daß uns die Entdeckung von Gesetzen oder der
ndruck gewaltiger Naturereignisse erst zur Anschauung der gesamm-
n Natur als eines Ganzen anleitet. Aber diese Erfahrung, daß
ir durch die Bedeutung eines Einzelnen unwillkürlich zur Anschau-
g des Ganzen, dem es als Glied angehört, übergeführt werden,
ß uns in einem einzigen bedeutenden Eindrucke aus der Natur
er der Geschichte die ganze Welt aufgehen kann, bleibt ein nicht
eiter disputables Mysterium. In dieser Richtung hat indessen
chleiermacher bereits in den Reden angedeutet, was die Psychologie
d die Religionslehre später ganz bestimmt ausführen, daß nämlich
e Anschauung des Weltganzen bedingt sei durch das vorgängige

---

[1]) Reden, 1. A. S. 56.
[2]) a. a. O., 1. A. S. 140 f.

Erwachen des Natur- und Gattungsbewußtseins.[1]) Der Satz Empfindung ist fromm", welchen noch die dritte Ausgabe holt, bedarf also einer Interpretation. Denn will Schleier damit behaupten, daß uns in jedem einzelnen Objecte zuglei Universum berühre, so ist das nur eine allerdings dogmati färbte Beschreibung eines sich immer wiederholenden Naturpr Da uns aber das Universum in allen seinen Theilen fortw berührt und es ebensogut möglich ist, daß wir über dem schar geprägten Eindruck eines besonderen Gegenstandes das Ganze ren, wie daß wir es in ihm finden, so können nach Schleiern Definition der Religion auch nur solche Empfindungen für r gelten, in welchen das einwirkende Object wirklich nur als und Darstellungsmittel des Universums in Betracht kommt. aber alle Empfindungen sind fromm, sofern wir uns auf irge Weise principiell überzeugt haben, daß uns in Allem und zugleich das Eine und Alle berühre. Die bekannte psychol Erörterung über die Verschmelzung von Ich und Nichtich, sich in jedem Eindrucke vollzieht, bevor sich Object und S vermittels der Anschauung und des Gefühls wieder scheiden, i geeignet über die Widersprüche und Unklarheiten der Reden a sem Punkte hinauszuführen. Dagegen ist es beachtenswert Schleiermacher bereits in der ersten Anflage dem naturnothwe Handeln des Universums auf den Menschen, von dessen Se „Ahnung" eines über die sinnlichen Erscheinungen hinausra unendlichen Ganzen und die „Sehnsucht" nach einer Lösun Ergänzung der Widersprüche und Mängel des Irdischen im gen entgegenkommen läßt, worin also eine „religiöse Anlage" kennen wäre.[2])

Alles in Allem genommen bleibt aber der Vorgang, welchen uns in einem Endlichen das Unendliche aufgeht, den ein Mysterium, eine räthselhafte, aber unumgängliche Erfa welche auch in der „Thatsache", daß wir nicht ohne das

[1]) Reden, 1. A. S. 104. 3. A. S. 241 f. 215. 298. 306.

[2]) a. a. O. 1. A. S. 145. Vgl. ferner S. 30. 73. 75. S. 54. 155. 215 f. 290.

ind und also mit einer gewissen Naturnothwendigkeit uns zur Anschauung des Weltganzen erheben müssen, keine ausreichende Erklärung findet.[1])

Ist es also nicht ersichtlich, wie jener Identitätspunkt von Subject und Object, jene Verschmelzung von Ich und Nichtich, die jedesmal eintreten, wenn sich ein Object im ersten unmittelbaren Eindrucke im Subjecte verliert um hinwieder dieses ganz in sich aufgehen zu lassen, nothwendig religiöser Art sein müssen, so haben wir auch nach der Psychologie in dem Lebensprocesse, der sich aus dieser fortgehenden Verschmelzung des Ich und der mannichfachen Objecte, die es berühren, entwickelt, zunächst einen ganz allgemeinen, naturnothwendigen Vorgang zu erkennen. Denn nach jedem Eindrucke eines Objects, der uns ganz hingenommen und mit diesem verschmolzen hat, erfolgt sofort auch wieder die Trennung beider relativ unabhängigen Lebensgrößen. Das Ich findet sich selbst wieder, freilich bestimmt durch den nachwirkenden Eindruck, und reflektirt denselben als nicht in ihm entstanden auf ein äußeres Object. So theilt sich die unmittelbare Lebenseinheit in das Fühlen unseres Zustandes und in das Anschauen von Objecten, welche unseren Zustand mitbedingen.[2])

Wenn also behauptet wird, die Religion sei weder Wissen noch Handeln, sondern Anschauen und Fühlen, so könnte dieser Satz überhaupt erst einen bestimmteren Sinn durch den Nachweis gewinnen, daß wir im Fühlen und Anschauen wirklich immer und

---

[1]) Vgl. Lipsius a. a. O. S. 172. Reden, 1. A. S. 140.

[2]) Vgl. Reden, 1. A. S. 72: „Nicht nur wenn wir eine innere Handlung des Gemüths mittheilen, auch wenn wir sie nur in uns zum Stoffe der Betrachtung machen, geht gleich diese unvermeidliche Scheidung vor sich: das Faktum vermischt sich mit dem ursprünglichen Bewußtsein unserer Thätigkeit, der herrschenden nnd nach außen wirksamen und der blos zeichnenden und nachbildenden, welche den Dingen vielmehr zu dienen scheint, und sogleich bei dieser Berührung zerlegt sich der einfachste Stoff in zwei entgegengesetzte Elemente: die einen treten zusammen zum Bilde eines Objects, die anderen dringen durch zum Mittelpunkte unseres Wesens, brausen dort auf mit unseren ursprünglichen Trieben und entwickeln ein flüchtiges Gefühl."

überall das Universum, das Unendliche, das Eine in Allem
sen, beziehungsweise von diesem ergriffen werden. Diesen N
hat aber Schleiermacher in den Reden, wie schon oben bemerk
weder gar nicht, oder doch nur in der Form einer dogma
Voraussetzung erbracht. Oder aber der Nachweis erleidet n
wendung auf solche Personen, welche vermöge einer vorher
ästhetisch-sentimentalen Constitution überall durch das Geräu
Weltlebens jene bekannte „Harmonie der Sphären" durchklingen

32. Das Fühlen und Anschauen des Universums in ihrem gegen Verhältnisse.

Indessen halten wir daran fest, daß der Mensch nic
von diesem oder jenem, kleineren oder größeren „einzelnen" G
sondern auch von dem „unendlichen" Ganzen unmittelbar b
beeinflußt oder ergriffen wird, und daß auf diesem mysteriöse
gange das gesammte religiöse Leben beruht, so fragt es sich
noch, wie dieses sich im Subjekte entfalte und entwickele. Die allg
Ansicht der Reden hierüber haben wir bereits kennen gelernt
ter den Berührungen des Universums entwickelt sich zunäch
unmittelbare Innewerden, oder das Gefühl derselben; dann
erhebt sich das Subjekt auch zur unmittelbaren Anschauung d
endlichen Gegenstandes, der es im Innersten getroffen und
hat. Den „Handlungen" des Universums auf das Subject e
chen von dessen Seite das „Fühlen und Anschauen" des U
sums, welch' beide Funktionen also ebenso die Form des 1
sen Processes bezeichnen, wie die Handlungen des Universu
nen Ausgangspunkt und Inhalt. Sehen wir uns nun des N
diesen subjectiven Proceß in seiner Doppelseitigkeit an, so ge
Reden wenig Befriedigendes zur Sache.

Wird anfangs das „Anschauen" als der primäre V
bezeichnet, so später das „Fühlen" des Universums. Werden ande
Fühlen und Anschauen im religiösen Processe coordinirt, wei
das Universum nicht fühlen könne, ohne sich ein Bild vo
zu machen und weil man sich kein Bild von ihm machen kön
man seine Einwirkungen erfahren habe, so erscheint zuletzt das
len ausschließlich als die Form, in welcher der Mensch das 1

liche erleben könne, und das reflexionelle Anschauen wird ganz zurückgestellt. Dieses Letztere ist denn auch das Einzige, was man als endliches Resultat den schwankenden Erörterungen des Redners über das Verhältniß von Fühlen und Anschauen sowie beider zum Universum und zu dem geistigen Leben überhaupt entnehmen kann.

Den Uebergang zur Behauptung des ausschließlich gefühlsmäßigen Charakters der Religion machen die Reden indem sie hervorheben, daß man sich den Handlungen des Universums gegenüber lediglich receptiv oder sogar passiv verhalten könne. Denn Wille und Verstand sind die Organe für die freie Thätigkeit, durch welche der Geist die Welt erkennt und gestaltet. Das Gefühl aber ist das Organ für die Einwirkungen der Welt, welche den Geist bestimmen. Wenn nun das Universum sich dem Menschen gegenüber immer nur bestimmend oder handelnd verhält, so versteht es sich, daß der Mensch desselben nur im Gefühle inne werden kann.

Es ist gewiß eine sehr feine psychologische Bemerkung Schleiermachers, daß die Thätigkeit des Lebens fortwährend durch Ruhepunkte unterbrochen wird, in welchen wir uns lediglich empfänglich den befruchtenden Einflüssen der Welt öffnen und hingeben.[1]) Diese Befruchtung des Einzelnen durch das Ganze ist allerdings als der geheimnißvolle Lebensboden anzusehen, aus dem sich immer wieder neues Leben erhebt und entwickelt. Aber diese letztere Seite hat Schleiermacher sonderbarer Weise anfangs gänzlich übersehen und es als Charakteristikum der Religion hingestellt, daß sie im gefühlsmäßigen Genusse dieser Befruchtung durch das Universum verharre und nur widerwillig jenen anderen und fremdartigen Motiven folge, welche den Menschen zum Erkennen und Wirken forttreiben.

Im Gefühle ist das Universum „unmittelbar gegenwärtig" und löst den Menschen gewissermaßen auf in lauter Liebe, Ehrfurcht, Bewunderung u. s. w. Wir können das unendliche Ganze nicht gegenständlich und uno actu anschauen, wir können es nicht bestimmen, aber sich von ihm bestimmen und bewegen lassen, das ursprüngliche Handeln des Universums aufnehmen und sich im Inneren am Genusse des Erworbenen freuen, das ist die religiöse Art. Die Re-

---

[1]) Reden, 1. A. S. 147—149.

ligion ist daher ebenso gleichgiltig gegen alle Begriffsbildur gegen jedes Handeln. Im Gefühle hat sie ja das Universi lein; warum sollte sie sich also diesen überschwänglichen Besit das Wissen streitig machen oder durch das Handeln zerreißen Das religiöse Bedürfniß wird hier völlig gesättigt, kann als nie Veranlassung geben über das Gefühl des Unendlichen h zugehen. Ja, Schleiermacher behauptet geradezu, die religiös fühle „lähmten" die Thatkraft des Menschen, während sie mi „heiligen Musik" sein ruheloses Leben begleiten. Die Antrie Handeln und die Begierde des Wissens haben nichts zu th der Religion, sie kommen „anderswoher", und es ist um der heit der Religion willen zu fordern, daß die übrigen Fun wohl mit, aber nie aus Religion geübt werden.[1]) Obwo Berührungen des Universums das Ich innerlich „bewegen", leidet es doch mehr diese Bewegungen, als daß es sie selbs zöge. Und eben diese leidentliche, passive Receptivität ist im schiede von dem äußeren und inneren Handeln des Ich, die a Form des religiösen Processes. Auch „das Aussprechen und Dar des religiösen Gefühls ist nicht mehr religiöser Akt, sonder spricht lediglich dem allgemeinen Triebe der Mittheilung zum des Gemeinschaftbildens.[2])

Allerdings in dem Maße als Schleiermachers ursprü Conception „das Anschauen" des Universums „vor dem F betonte, konnte sie die Religion nicht zu etwas lediglich P herabdrücken. Denn das Anschauen des Universums, obwo dessen „Handeln" auf uns beruhend und von ihm veranlaßt, i auch in seiner reinen Innerlichkeit nicht ohne Activität. Die tung" des Gemüths auf das Ewige, das „Ergreifen" des l lichen und der „Trieb" es anzuschauen, involviren ja doch ein erheben" über das Endliche und sind selbst durchaus activer P Aber schon in der ersten Auflage mußte die Tendenz die u

---

[1]) Das aktive „Ergreifen des Unendlichen", von dem die Red zu erzählen wissen, tritt also ganz hinter dem „Sichbewegenlassen" dasselbe zurück. Vgl. bes. S. 65 f. 87 f.

[2]) Reden, 1. A. S. 68 f.

bare Identität von Ich und Universum der Religion aus-
ßlich zu vindiciren, die Voranstellung der Anschauung vor
Gefühle als unhaltbar erkennen lassen. Ja sogar die psycho-
sch allein richtige Coordination von Fühlen und Anschauen wird
t durchgeführt, sondern das Anschauen entweder in einer Weise
hrieben, die es mit dem Fühlen confundirt, oder aber hinter
sem unter Betonung seines mehr reflexiven Charakters zurückgestellt.

So ist denn in den späteren Auflagen der Reden der Aus-
ck „Grundanschauung" mit dem anderen „Grundgefühl" (oder
rundverhältniß") vertauscht worden, während der Gedanke, daß
Identität von Fühlen und Anschauen, nämlich der „Sinn"
entlich das Organ für das Universum sei, verloren geht.[1])

Wenn nun Schleiermacher doch auch in den späteren Aufla-
 der Reden noch Anschauen und Fühlen des Universums entweder
mbinirt oder gar promiscue beide Verbalbegriffe vom religiösen
waffe gebraucht, so ist dies nur eine Bestätigung unserer Bemer-
ng, daß ihm das mystische Anschauen von dem gefühlsmäßigen
leben des Universums nicht weit abgelegen haben kann. Hiefür
icht seine bestimmte Erklärung, daß Anschauen und Fühlen in
r Religion identisch seien.[2]) Es gibt ja wohl auch eine
t von mystischer Meditation, welche mit ihrem Objecte ebenso „zer-
ßt", um nicht zu sagen verschwimmt, wie wir im unmittelbaren
fühle mit den Dingen, die uns afficiren, momentan zerfließen.
sofern dürfte also zwischen dem Anschauen und Fühlen des Uni-
rsums schwerlich mehr als ein „fließender" Unterschied zu statuiren
n. Dieser Unterschied tritt vielmehr erst da deutlich hervor, wo
 reflexionelle und objective Charakter des Anschauens gegenüber
n dem unmittelbaren und rein subjektiven des Gefühls hervor-
hoben wird. Im Gefühle erleben wir die Identität von Ich und
ichtich, worauf Alles ankommt, im Anschauen dagegen haben wir
s Universum immer nur vermittelst seiner Erscheinungsformen,
 es der Natur, sei es der Menschheit, und, was wieder den Aus-

---

[1]) Reden, 2. A. S. 354. 3. A. S. 433. — Vgl. ferner 3. A. 418 u. 419 mit 2. A. S. 333. — 3. A. S. 429. 2. A. S. 347.

[2]) Vgl. Reden, 1. A. S. 68 f.

schlag gibt, im Gegensatze zu uns selbst, als Object unserer e Reflexion. Das religiöse Anschauen sieht die Einzeldinge, nicht im endlichen Causalnexus, sondern an sich d. h. als E nungen und Darstellungen des Universums und unterscheid also durch seinen intuitiven Charakter von dem discursiven schaftlichen Denken. Es hat aber im Unterschiede vom Gefül Unendliche nicht unmittelbar, sondern vermittelt durch seine v denen Existenzformen. In einzelnen Wahrnehmungen geht ih Bild des Universums auf. Je nach dem Charakter der einn den Objekte und der Richtung der Phantasie entwickeln sich v dene Grundanschauungen, in welchen die Eigenthümlichkeit de ligion, nicht aber ihr Wesen, das eben nur im Gefühle erlebt erkennbar ist.[1])

Darauf werden wir später bei Besprechung der reli Weltanschauung und des Dogmas zurückzukommen haben. aber gewiß, daß Schleiermacher mit dieser Zurückstellung der An ung nicht nur seiner ursprünglichen Conception, sondern au psychologischen Wahrheit untreu geworden ist. Denn aus de stischen Verschmelzung von Ich und Universum, in welcher G und Anschauung identisch sind, sollen sich nach seiner ursprün Meinung gleichzeitig aber getrennt das subjektive Fühlen un mehr objektive (aber gleichfalls innerliche) Anschauen entwickel beide nur in anderer Weise das Universum festhalten und in religiösen Charakter haben. Auch wird sich die Priorität des lens kaum nachweisen lassen. Vielmehr ist es allgemeine psy gische Erfahrung, daß mit der Empfindung unseres Zustande mer auch ein Bild von dem afficirenden Objekte verbunde Gefühle ohne Anschauung sind ebenso blind, wie Anschauungen Gefühl leer ist. Anschauungen können so gut die Ursachen von fühlen, wie Gefühle die Ursachen von Anschauungen werden. gewiß auch das Gefühl bewußtes Leben ist, so gewiß schließt sich auch immer ein Bild von der bewegenden Ursache. Hier sich also für Schleiermacher die Aufgabe nachzuweisen wie das giöse Gefühl sich in religiöse Vorstellung umsetze und wie di

---

[1]) Reden, 1. A. S. 55—66. 67—78. 149. 153.

Weltganze gerichtete Reflexion durchaus dem religiösen Impulse
preche. Sein puristischer Eifer hat ihm anfangs nicht gestattet,
gewiß richtigen Beobachtung weiter nachzugehen, wie die auf
Einzelne gerichtete wissenschaftliche Erkenntniß ihre Ergänzung
durch die religiöse Weltanschauung findet und wie auch dem sitt-
en Handeln erst durch deren Vermittelung ein gemeinschaftlicher
arakter und ein universeller Endzweck gesichert wird.

Inwiefern Schleiermacher diese auffallende Versäumniß später
chgeholt hat, werden wir alsbald erkennen. Es darf aber über ihr
ht vergessen werden, daß seine ursprüngliche Conception, welche
n Sinn für das Ganze, die Empfindung und unmittelbare An-
auung der Weltharmonie in und über allen ihren differenten Er-
einungsformen, in ihrer relativen Unabhängigkeit und Ursprüng-
keit nachgewiesen und für specifisch religiöser Art erklärt hat, zu
chte bestehen bleibt, wenn man auch ihre reflexionelle Erläuterung
d polemische Zuspitzung nicht billigen kann. Es macht dem
harfsinne Schleiermachers alle Ehre, daß er den Sinn und Trieb
r das Ganze als eine ursprüngliche Grundkraft der Seele nachge-
esen hat, die sich so wenig aus dem wissenschaftlichen und sittlichen
ocesse ableiten läßt, wie man sie auf dem Wege des successiven
nkens und Handelns erst findet. Ebenso verdient die Ausführung
e Beachtung, derzufolge der gesammte Lebensproceß ursprünglich
herrscht und geleitet erscheint von dem Triebe nach dem unend-
hen Ganzen, in das wir uns verstrickt finden und in dem wir die
sung und Versöhnung aller Widersprüche und Gegensätze des em-
rischen Lebens zu finden hoffen. Dagegen ist es eine andere Frage,
er damit zugleich das Wesen der Religion entdeckt hat. Ihre
eantwortung kann erst am Schlusse der Darstellung seines Reli-
onsbegriffs erfolgen.

2. Der wissenschaftliche Religionsbegriff.

33. Verhältniß desselben zu den Grundgedanken der Reden.

Es ist die gewöhnliche Annahme, daß Schleiermacher in sei-
m späteren wissenschaftlichen Religionsbegriff jene ursprüngliche
nception der ersten Auflage seiner Reden nicht sowohl weiter ent-

wickelt, als vielmehr dogmatisch umgestaltet und damit ve
habe.[1]) Für diese Ansicht wird hauptsächlich die dritte Aufla
Reden nutzbar gemacht, welche Schleiermacher bekanntlich mit
erläuternden Commentar, der übrigens mehr die Absicht f
Auffassungen zu begegnen als seine eigenen früheren und sp
Ausführungen in Einklang zu bringen verräth, versehen hat.
haben indessen schon in der ersten Auflage des vielumstrittenen
kes die Ansätze zu einer bestimmteren Formulirung des Pr
gefunden, deren Beachtung wenigstens davor warnen kann, da
unläugbare Differenzen zu principiellen Widersprüchen ver
Ich meine nämlich: in dem Maße als Schleiermacher der R
die unmittelbare Erfahrung der Weltharmonie, des Ei
Allem, vorbehalten wollte, müßte er ihren Gefühlschar
hervorheben, und in dem Maße als er das Fühlen als die
liche Form des religiösen Vorgangs verstehen wollte, mußte
unendliche Einheit seines Objectes, der Welt, hervorheben.
Einheit des Weltalls Objekt der Religion, so kann die R
weder Wissen, noch Handeln, noch auch Anschauen sein. I
Gefühle oder unmittelbaren Bewußtsein werden wir jenes
und Unendlichen", aus dem Alles hervorgehen und das Al
Harmonie des Daseins verbinden soll, innerlich gewiß. U
dererseits: ist das Gefühl für die Einheit der Welt, die wir
ihren Widersprüchen und Gegensätzen ahnen, die Religion, s
auch die Ursache dieses Gefühls nicht in der sichtbaren We
ihren getheilten Einwirkungen auf uns gesucht werden. Vi
suchen wir gerade für die Lösung und Ausgleichung der Wel
sätze nach einer unendlichen allumfassenden Einheit des Lebe
uns indessen, wie bemerkt, immer nur innerlich gewiß wird u
so rein subjektive Wahrheit hat.

Wenn also behauptet wird, Schleiermacher habe die all
recht künstliche Gefühlstheorie der Dialektik später auch in die
„eingetragen", so ist dabei zu beachten, daß dieselben in ih

---

[1]) Die Unterscheidung einer romantisch-gefühlsschwärmerisch
einer kritisch-wissenschaftlichen Periode ist jedenfalls nicht strenge du
bar. Gegen Schwarz a. a. O. II. S. 89 f.

prünglichen Fassung bereits dem Gefühle das Erleben jener mysti-schen Identität von Subjekt und Objekt, von Ich und Universum ausschließlich zuzuweisen geneigt sind, während Wissen und Handeln, auf dieselbe Einheit tendirend, nur durch Vermittelung des Gefühls an ihr participiren sollen. In diesem Sinne erklärt Schleiermacher später das Gefühl als Indifferenz von Denken und Wollen und behauptet, daß Wissenschaft und Moral in der Religion ihren Einheitspunkt fänden.

Wenn ferner behauptet wird, Schleiermacher habe später an die Stelle des Universums, die Idee der höchsten Einheit als dessen Grund gesetzt, so ist das richtig, liegt aber durchaus auf der Linie der ursprünglichen Conceptionen der Reden. Denn auch die erste Auflage bezeichnet die Welt als Ganzes und nicht als Totalität alles Einzelnen als Objekt des religiösen Sinnes. Ein Ganzes ist aber die Welt nur auf Grund einer vorausgesetzten Einheit ihrer Theile. Folglich steht es in keinem diametralen Gegensatze, wenn zuerst unbestimmt das Universum, dann aber bestimmter die durch die Totalität des Universums vermittelte Einheit der Welt, welche dieselbe zum Ganzen bestimmt, als Objekt der Religion bezeichnet wird. Diese Einheit kann man freilich nur fühlen, sie ist als solche unanschaubar und ungreifbar, und nur mit Hilfe ihrer sinnlichen Erscheinungsformen gewinnen wir den Rahmen, in dem wir das begrenzte Bild des Unendlichen doch immer nur inadäquat zeichnen können.

Wenn endlich später ein specifisch religiöses Gefühl von den sinnlichen Empfindungen unterschieden wird, so liegt darin zweifellos ein Fortschritt, da der Satz: jede Empfindung ist fromm, doch nur unter der Voraussetzung Geltung haben könnte, daß die Religion überhaupt mit unserem Empfindungsleben zusammenfiele, was Schleiermacher niemals behaupten wollte und konnte.

Diese polemischen Bemerkungen schicken wir voraus, um einer unbefangenen Würdigung des wissenschaftlichen Religionsbegriffs Schleiermachers die Bahn zu bereiten.[1])

---

[1]) Man wird sich in Ansehung des oratorischen Charakters der

34. Die Religion als höchste Entwickelungsstufe des subjektive Bewußtseins.

Die psychologische Bewußtseinsanalyse hatte als Ziel de sammten Entwickelung des geistigen Lebens im Contakte mi Außenwelt die Herstellung einer vollständigen und absoluten heit des Menschen und der Welt aufgestellt. Aber weder das senschaftliche Denken, noch das sittliche und künstlerische Ha erreichen diese erstrebte Einheit. Vielmehr bewegen sich diese tionen in dem für sie unüberwindlichen Gegensatze von Bewu und Sein, von Vernunft und Natur; ja sie beruhen gerade demselben. Aber das Streben der Wissenschaft nach einheit widerspruchsloser Welterkenntniß sowohl wie die sittliche E arbeit, welche die Welt einheitlich zu gestalten und zu ordnen indem sie das Vernunftprincip zu immer vollständigerer und meinerer Herrschaft bringt, beruhen doch beide auf jenem mysti Einheitstrieb, auf jenem ursprünglichen Sinn für die Har alles Daseins, der es mit sich bringt, daß der Mensch den Gl an diese Harmonie durch keine Widersprüche und Gegensät Weltlebens sich stören oder rauben läßt. Ja die gesammte K arbeit des menschlichen Geschlechts erschiene zweck- und sinnlos jene Tendenz auf Erkenntniß und Darstellung der allgemeinen nen Einheit alles Daseins, für deren Wahrheit wir freilich zu keine andere Garantie besitzen als die in unserem unmittelbare wußtsein gegebene.

Die psychologische Erklärung befindet sich nun in vollem klange mit der ursprünglichen Conception Schleiermachers, w die Behauptung des Näheren erweist, daß die Einheit des U sums nur im unmittelbaren Bewußtsein erlebt oder gefühlt daß sie weder ein Object für die wissenschaftliche Erkenntniß

Reden überhaupt hüten müssen, den logischen Zügel allzustraff anzu Die Differenzen zwischen der ersten und dritten Auflage sind ja klar gegen bleibt mir die Bemerkung von Lipsius (a. a. O. S. 17 zweite Auflage stelle das Gefühl als Proceß dar und ermögliche dadu mittelbares Verhältniß zu Wissenschaft und Sittlichkeit durchaus un

Aufgabe für das sittliche Handeln, sondern unmittelbarer Besitz
eres subjectiven Bewußtseins oder Gefühls sei. Aber auch die
sführungen, welche die Religion als höchste Entwickelungsstufe
subjectiven Bewußtseins feststellen, erfolgen in correkter Absolge
bekannten Erklärungen der Reden, daß man erst die Menschheit
unden haben müsse, bevor man das Universum finden könne, und
ß uns erst die Anschauung der Natur oder der Geschichte die An-
auung des Universums, das uns ja überhaupt nur in seinen ver-
iedenen Erscheinungsformen entgegentritt, vermittle.

Es ist also die Meinung der Psychologie, daß die Entwicke-
ng des religiösen Bewußtseins erst auf Grund des Gattungs-,
atur- und Weltbewußtseins erfolge. Wir fühlen und verstehen
s zuerst als Einzelne, dann als Glieder der Familie, des Volkes,
r Gattung und endlich der gesammten, Menschheit und Natur
nfassenden, Welt. Das ist ohne Zweifel richtig. Ebenso das an-
re: daß diese Erweiterung unseres Selbstbewußtseins zum Welt-
wußtsein durch den im Erkennen und Handeln sich vollziehenden
Wechselverkehr mit der Außenwelt bedingt ist. Indessen ist das
Weltbewußtsein als solches noch nicht das religiöse Bewußtsein,
ndern nur dessen Voraussetzung und Bedingung. Das religiöse
ewußtsein ist vielmehr das Gefühl für die unanschaubare unend-
che *Einheit* der Welt. Aber dieses Gefühl bricht erst dann in
oller Klarheit hervor, wenn sich unser Selbstbewußtsein zum Welt-
wußtsein erweitert und wir uns als Glieder der Welt mit dieser,
otz aller Differenzen und Widersprüche, vollkommen eins fühlen.
Wenn wir also auch in jeder Empfindung einen Eindruck des Welt-
ganzen durch einen seiner Theile unbewußt empfangen und mit dem-
elben somit selbst eins werden, so ist es doch erst das den die Welt
onstituirenden Gegensatz von Menschheit und Natur oder von Ver-
unft und Natur zusammenfassende und in sich auflösende unend-
iche Gefühl für die absolute Harmonie der *ganzen* Welt, welches
m eigentlichen Sinne des Wortes religiösen Charakter hat. In
ieser Richtung lehrt Schleiermacher klar und unzweideutig: „in
em religiösen Gefühl ist also ein Zusammenfassen des Naturgefühls
nd des geselligen Gefühls, aus denen es sich entwickelt, und wenn
ir die natürliche Richtung, die darin liegt, bezeichnen sollen, so ist

es die auf die Aufhebung des Gegensatzes zwischen dem S
es zugleich Bewußtsein ist, und dem Sein, wie es im Be
gegeben ist, aber eine Aufhebung nur auf der subjectiven S
Bewußtseins."[1])

Die empirische Welt, wie sie zu unserer sinnlichen W
mung kommt, kann dieses Gefühl nie hervorrufen, denn sie i
anderes als die Totalität aller gegensätzlichen Gattungen, A
Stufen des Daseins. Daß also die Anschauung der Welt
dennoch das religiöse Einheitsgefühl entbindet, muß seinen
darin haben, daß uns in und hinter der Getheiltheit und
des Daseins eine ursprüngliche, unendliche, allumfassende
desselben aufgeht. Die religiöse Conception bleibt also auch
Mysterium, aber es ist eine zweifellos richtige Entdeckung S
machers, wenn er behauptet, daß die Entwickelung der Welt
dingung der Entwickelung der Gottesidee ist und daß sich n
Weltanschauung gesetzmäßig das Gottesbewußtsein entwick
Entdeckung, welche insbesondere die Dialektik und Ethik in
förmlichen wissenschaftlich formulirten Beweise sich zu sich
wußt haben.

Demzufolge muß es auch als ein Fortschritt beurtheilt
daß hier der unklare, Gott und Welt vermischende Begriff d
versums, durch die von der Welt bestimmt unterschiedene G
idee ersetzt und diese letztere als das Object des religiösen
bezeichnet wird. Ebenso ist es ein Fortschritt, wenn Schleie
nunmehr über das Schwanken zwischen Fühlen und Ansch
religiöser Funktionen sich erhebt und das unmittelbare Bew
oder das über die blos sinnliche Empfindung hinausragende
Gefühl als den eigentlichen Sinn oder das Organ für die
rung der unendlichen Einheit bezeichnet. Denn nichts wäre
ter, als in dem Gefühle, wie es die Psychologie erklärt, sei e
bewußtlosen Zustand, sei es eine bloße Unterart und niedrige
wickelungsstufe des Denkens erkennen zu wollen. Vielmehr
Gefühl Bewußtsein und behauptet neben dem objectiven De
sehr seine Unabhängigkeit und Eigenart, daß es dessen Män

[1]) Psychol. S. 212.

Lücken sogar zu ergänzen hat. Im vollen Einklange hiermit betont auch die Einleitung zur Glaubenslehre den „bewußten" Charakter des höheren Gefühls, das eben nur die unmittelbare Seite des Selbstbewußtseins darstellt und versucht das selbständige Hervortreten dieser Funktion neben dem Wissen und Wollen an denjenigen Stimmungen zu verdeutlichen, in welchen sich der Mensch vom thätigen Leben abgewandt, auf sich selbst zurückzieht, um die dort erfahrene Förderung oder Hemmung seines innersten Wesens mit Freude zu genießen oder mit Schmerz zu betrauern.[1])

Kommt somit das religiöse Bewußtsein erst auf der höchsten Entwickelungsstufe, gewissermaßen als die Blüthe und der wichtigste Ertrag der gesammten geistigen Entwickelung zur vollen Entfaltung, so ist damit keineswegs ausgeschlossen, daß es bereits auf den früheren Entwickelungsstufen sich in gewisser Weise geltend macht. Denn wenn es auch erst durch Vermittelung des objectiven Denkens und der allgemeinen Bildung zum bewußten und ungetrübten Besitze des Menschen wird, so beruht es doch auf jener „unwillkürlichen Richtung auf das Unendliche", auf jenem „ursprünglichen" Einheitstrieb, der mit der Thatsache unseres persönlichen Lebens und unserer Eingliederung in das allgemeine Weltleben gegeben ist. Demgemäß ist die religiöse Tendenz bereits in den ästhetischen Gefühlen erkennbar. So ist das Wohlgefallen an einer Gestalt oder einem Bilde, oder irgend einem einzelnen Gegenstande dadurch bedingt, daß sie „Symbol sind für das allgemeine Verhältniß von Vernunft und Natur". Es ist die Harmonie, welche die Theile einer Erscheinung zum Ganzen verbindet, welche den Eindruck des Schönen hervorruft. Es ist die in der Kunstandacht sich vollziehende Verschmelzung des Kunstenthusiasten mit dem Kunstwerke (die Identität von Subjekt und Objekt), in welcher der religiöse Einheitssinn nur in begrenzter Form sich geltend macht. In dieser Rücksicht nennt Schleiermacher das Gefühl des Schönen einen „speculativen Gefühlszustand" und behauptet, daß in ihm „die Tendenz auf Erkennenwollen ihre Ruhe finde". Denn das objektive Erkennen hat die Dinge nur im Gegensatze zum Subjekte, im subjektiven Bewußtsein dagegen haben wir

---

[1]) Christl. Glaube § 3, 2.

sie in der Identität mit uns selbst. Wir erkennen also hier vollständiger, wie dort; wir erleben die Dinge.

Während aber im Gefühle des Schönen immer nur einzelne, bestimmt abgegrenzte Gestalten auf uns wirken, nähert sich das Gefühl des Erhabenen, das gerade durch die Unermeßlichkeit von Naturgegenständen oder geschichtlichen Ereignissen hervorgerufen wird, dem religiösen Gefühle auch in der Richtung auf das Unendliche. Wie das Erhabene sei die religiöse Andacht „ein Untergehen in der Unerschöpflichkeit des Gegenstandes“, „ein Sichverlieren in das Unendliche mit dem Bewußtsein der Unstatthaftigkeit jeder Reaktion“. Der Unterschied zwischen beiden liege nur darin, daß im religiösen Gefühle „die unwillkürliche Richtung auf das Unendliche zum inneren Bewußtsein der Wahrheit werde.“[1]) Ebenso haben die geselligen (oder sittlichen) Gefühle, welche sich im Wechselverkehr der Menschen unter einander entwickeln, bereits den religiösen Faktor in sich, sofern in ihnen (man denke an Liebe, Mitleid &c.) „der Gegensatz zwischen dem eigenen und fremden Sein aufgehoben ist.“ Dennoch darf man im religiösen Gefühle nicht mit den geselligen identificiren, „denn das Naturgefühl wäre dann von ihnen ausgeschlossen“. Das Religiöse geht aber auf ein Verhältniß „in dem alle Unterschiede aufhören.“ Wo also der Gegensatz von Menschheit und Natur das Gefühl beherrscht nnd in den beiden angegebenen Richtungen gewissermaßen spaltet, tritt das Religiöse in seiner Reinheit noch nicht hervor, denn Menschheit und Natur sind am Ende doch auch nur individuelle Erscheinungsformen des Einen und Unendlichen. Wo sich aber die Ahnung der transcendenten Einheit dieses höchsten die Welt constituirenden Gegensatzes im Menschen erhebt, da ist der Mensch auf dem Wege zur wahren Religion. Denn „die Richtung in der Seele, welche die Idee der Gottheit pro-

[1]) Ein vereinzelter Gedanke, dem Schleiermacher leider keine weitere Beachtung geschenkt hat. Es kommt in der Religion ganz gewiß darauf an, daß uns eine bestimmte Antwort auf die von der Wissenschaft aufgeworfene, aber nie beantwortete Frage nach Ursprung und Endzweck alles und insbesondere des menschlichen Daseins „zum inneren Bewußtsein der Wahrheit“ werde.

irt, ist ein Suchen des Lebens, welches mit dem Wahrnehmen Denken parallel laufend, nicht eher Ruhe findet als in der heit eines unendlichen, Alles producirenden Lebens".

Ja sogar in den sinnlichen oder selbstischen Empfindungen der sten Entwickelungsstufe des Bewußtseins, die wir nur als Ein- erleben und die uns immer nur einzelne Eindrücke einzelner ke vermitteln, ist bereits in jener naturnothwendigen „Ver-chung von Sinn und Gegenstand" der eine den religiösen Le-proceß begründende Faktor, die Identität von Subjekt und Ob- gegeben.[1]

Wenn aber Schleiermacher die Religion einmal als das unmit-re Bewußtsein der absoluten Einheit des Weltalls oder wenn er s für Religion erklären wollte, so hat er ebensorecht dasselbe die höchste durch die Entwickelung der objectiven Weltanschauung ittelte Entwickelungsstufe des subjectiven Bewußtseins überhaupt bezeichnen, wie er Recht hat, wenn er den religiösen Einheitstrieb its auf den niedrigsten Entwickelungsstufen des Bewußtseins sam erkennt. Die Selbständigkeit des religiösen Faktors wird ch um so weniger beeinträchtigt, als das unmittelbare Bewußt- von dem objektiven specifisch verschieden bestimmt, als dessen nzung nachgewiesen und überhaupt die Einheitstendenz in Wis-schaft, Kunst und sittlichem Handeln für durchaus religiöser Art lärt wird.

. Die Religion als unmittelbares Bewußtsein der absoluten Einheit des Weltalls oder als Gottesbewußtsein.

Den Ertrag der vortrefflichen psychologischen Ausführungen dem Religionsbegriff können wir kurz dahin bestimmen: die Vor-setzung der vollen Entfaltung des religiösen Bewußtseins ist die wickelung des Natur und Menschheit umfassenden Weltbewußtseins. r Anschauung des unendlichen Weltalls erhebt sich aber der nsch nicht ohne daß ihn zugleich das Gefühl von dessen absolu-

[1]) Vgl. z. d. Ganzen bes. Psychol. S. 70 f. 182 f. 195 f. 460. . 546.

sie in der Identität mit uns selbst. Wir erkennen also hie[r] ständiger, wie dort; wir erleben die Dinge.

Während aber im Gefühle des Schönen immer nur e[...] bestimmt abgegrenzte Gestalten auf uns wirken, nähert sich [...] fühl des Erhabenen, das gerade durch die Unermeßlichk[...] Naturgegenständen oder geschichtlichen Ereignissen hervorgerufe[...] dem religiösen Gefühle auch in der Richtung auf das Un[...] Wie das Erhabene sei die religiöse Andacht „ein Untergehen [...] Unerschöpflichkeit des Gegenstandes“, „ein Sichverlieren in d[...] endliche mit dem Bewußtsein der Unstatthaftigkeit jeder Re[...] Der Unterschied zwischen beiden liege nur darin, daß im re[...] Gefühle „die unwillkürliche Richtung auf das Unen[...] zum inneren Bewußtsein der Wahrheit werde.“[1]) [...] haben die geselligen (oder sittlichen) Gefühle, welche sich im [...] verkehr der Menschen unter einander entwickeln, bereits den re[...] Faktor in sich, sofern in ihnen (man denke an Liebe, Mitleid [...] Gegensatz zwischen dem eigenen und fremden Sein aufgehob[...] Dennoch darf man im religiösen Gefühle nicht mit den ge[...] identificiren, „denn das Naturgefühl wäre dann von ihnen [...] schlossen“. Das Religiöse geht aber auf ein Verhältniß „[...] alle Unterschiede aufhören.“ Wo also der Gegensatz von Me[...] und Natur das Gefühl beherrscht und in den beiden ange[...] Richtungen gewissermaßen spaltet, tritt das Religiöse in seine[...] heit noch nicht hervor, denn Menschheit und Natur sind a[...] doch auch nur individuelle Erscheinungsformen des Einen u[...] endlichen. Wo sich aber die Ahnung der transcendenten [...] dieses höchsten die Welt constituirenden Gegensatzes im M[...] erhebt, da ist der Mensch auf dem Wege zur wahren R[...] Denn „die Richtung in der Seele, welche die Idee der Gotth[...]

rt, ist ein Suchen des Lebens, welches mit dem Wahrnehmen Denken parallel laufend, nicht eher Ruhe findet als in der heit eines unendlichen, Alles producirenden Lebens".

Ja sogar in den sinnlichen oder selbstischen Empfindungen der ersten Entwickelungsstufe des Bewußtseins, die wir nur als Ein- e erleben und die uns immer nur einzelne Eindrücke einzelner elte vermitteln, ist bereits in jener naturnothwendigen „Ver- elzung von Sinn und Gegenstand" der eine den religiösen Le- sproceß begründende Faktor, die Identität von Subjekt und Ob- gegeben.[1])

Wenn aber Schleiermacher die Religion einmal als das unmit- are Bewußtsein der absoluten Einheit des Weltalls oder wenn er es für Religion erklären wollte, so hat er ebensorecht dasselbe die höchste durch die Entwickelung der objectiven Weltanschauung mittelte Entwickelungsstufe des subjectiven Bewußtseins überhaupt bezeichnen, wie er Recht hat, wenn er den religiösen Einheitstrieb eits auf den niedrigsten Entwickelungsstufen des Bewußtseins chsam erkennt. Die Selbständigkeit des religiösen Faktors wird durch um so weniger beeinträchtigt, als das unmittelbare Bewußt- t von dem objektiven specifisch verschieden bestimmt, als dessen gänzung nachgewiesen und überhaupt die Einheitstendenz in Wis- schaft, Kunst und sittlichem Handeln für durchaus religiöser Art lärt wird.

. Die Religion als unmittelbares Bewußtsein der absoluten Einheit des Weltalls oder als Gottesbewußtsein.

Den Ertrag der vortrefflichen psychologischen Ausführungen dem Religionsbegriff können wir kurz dahin bestimmen: die Vor- ssetzung der vollen Entfaltung des religiösen Bewußtseins ist die twickelung des Natur und Menschheit umfassenden Weltbewußtseins. er Anschauung des unendlichen Weltalls erhebt sich aber der ensch nicht ohne daß ihn zugleich das Gefühl von dessen absolu-

[1]) Vgl. z. d. Ganzen bes. Psychol. S. 70 f. 182 f. 195 f. 460. 2. 546.

ter Einheit überwältigt. Dieses Gefühl, oder dieses unmitt Bewußtsein von der transcendenten Einheit alles Daseins i specifisch religiöse Gefühl.

Wir dürfen auch hier wieder an die Reden anknüpfen. bereits die erste Auflage es als das Charakteristische der Re hervorhob, daß sie „in Allem das Eine“ und „Alles als Eines schaue und empfinde, so wird in der dritten Auflage bestimmt erklärt, daß es „das Ein und Alles der Religion sei, Alles i fühl uns bewegende in seiner höchsten Einheit als Eines Dasselbe zu fühlen und alles Einzelne und Besondere nur durch vermittelt, also unser Sein als ein Sein in Gott u ein Leben in Gott unser Leben“. Demgemäß gilt jedes Gefühl insofern als religiös im eigentlichen Sinne des Wortes „als in selben nicht das Einzelne als solches, sondern in ihm und mi das Ganze uns berührt und also nicht ein Einzelnes und End sondern eben Gott, in welchem ja allein auch das besonder und Alles ist, in unser Leben eingeht, und so auch in uns nicht etwa diese oder jene einzelne Funktion, sondern unser g Wesen, wie wir damit der Welt gegenübertreten und zugleich sind, also unmittelbar das Göttliche in uns erregt wird und vortritt“. Durch „die Erregungen des Universums“ tritt also z dessen absolute Einheit oder Gott in unser Gefühl, und die Re ist demgemäß „das unmittelbare und ursprüngliche Sein Got uns durch das Gefühl“.[1])

In derselben Richtung bewegt sich, wie nachgewiesen, di chologische Analyse des Bewußtseins, welche jenen ursprüng Einheitstrieb erst in der unmittelbaren Gewißheit „eines unend Alles producirenden Lebens“ zur Ruhe und völligen Befried kommen läßt. Wir haben nunmehr noch genauer die diale Rechtfertigung und die metaphysische Begründung eines Gedo zu verfolgen, der uns bis dahin theils als eine unmittelbare g Conception, theils als ein Ertrag erfahrungsmäßiger psycholog Beobachtung entgegengetreten ist.

Die Voraussetzung des richtigen Verständnisses der Wei

---

[1]) Reden, 3. A. Theol. Werke I, 201. 218. 229. 253 f.

elche die Dialektik zur Religionslehre liefert, ist nun aber die Ein-
cht in die wissenschaftlichen Ausgangspunkte und Tendenzen, von
elchen das ganze Unternehmen dieses sehr verschieden erklärten
Werkes beherrscht wird. Es kann darüber kein Zweifel obwalten,
aß Schleiermachers principielle Erörterungen zur Erkenntnißtheorie
uf eine Klarlegung der metaphysischen Voraussetzungen und Be-
ingungen aller menschlichen Erkenntniß abzwecken. Ich habe an-
ernorts ausführlich zu zeigen versucht, daß Schleiermacher von dem
lassenden Dualismus der Kantischen Erkenntnißlehre unbefrie-
igt, in der Dialektik einen sehr bemerkenswerthen Versuch macht,
die sowohl von dem intellektuellen wie moralischen Processe überall
vorausgesetzte Uebereinstimmung der Denk- und Sittenformen auf
der einen und der Natur- oder Seinsformen auf der anderen
Seite als eine erfahrungsmäßig bestätigte metaphysische Wahrheit
nachzuweisen. Denken und Wollen — das ist in Kurzem der Ge-
dankengang der dialektischen Metaphysik — richten sich auf Er-
kenntniß und Gestaltung der Totalität alles äußeren Seins, oder
der Welt. Aber weder das eine noch das andere vermag den Ge-
gensatz zu dem äußeren Sein, das uns immer ein fremdes und an-
deres bleibt zu überwinden. Weder das eine noch das andere ver-
mag uns eine Garantie zu bieten, daß unsere Denkformen mit den
Seinsformen übereinstimmen und daß es kein lediglich illusorisches
Unternehmen ist, wenn wir in der Wissenschaft die Wirklichkeit in
uns aufzunehmen und im sittlichen Processe unsere Gedanken der
Wirklichkeit einzuprägen glauben. Da sich nun aber Denken und
Wollen notorisch in einem Gegensatze bewegen, der, wäre er ein ab-
soluter, dem ganzen Kulturproceß seinen Sinn und seine Wahrheit
rauben würde, so müssen sich beide anderswo nach einer Garantie
für die genuine Uebereinstimmung von Bewußtsein und Sein, von
Vernunft und Natur, von Dingansich und Erscheinung erkundigen.
Die Behauptung der Dialektik, daß die Einheit von Sein und Be-
wußtsein uns unmittelbar gewiß sei, daß wir die Einheit des
Gegensatzes von Denken und Sein, in welchem sich Denken und
Wollen bewegen, im unmittelbaren Bewußtsein, oder im Ge-
fühle erleben, liegt nun aber offenbar durchaus in der Linie des
bisher Erörterten.

Es ist sehr charakteristisch, daß Schleiermacher die Zuversicht der neueren Philosophie eine einheitliche Erklärung der gesammten Welt zu finden oder gefunden zu haben, auf den „durch das Christenthum vollendeten religiösen Trieb" zurückführt, alle wissenschaftliche Ueberzeugung von der Wahrheit einer Erkenntniß für durchaus religiöser Art erklärt und alle erkenntnißtheoretische Skepsis durch den Nachweis zu überwinden sucht, daß uns die Einheit von Subjekt und Objekt, von Ich und Universum, in welcher das objektive Denken die Bürgschaft für die Wahrheit seiner Erkenntnisse sucht, im Verlaufe des intellektuellen Processes unmittelbar gewiß wird. Aus dieser unmittelbaren Gewißheit wird dann allerdings auf ein metaphysisches Princip, in dem alles getheilte Weltleben seine einheitliche Begründung finde, zurückgeschlossen. Aber dieses metaphysische Princip ist die Gottesidee, sofern sie die absolute transcendente Einheit der Welt bedeutet, und diese haben wir eben wieder nur im unmittelbaren Bewußtsein oder Gefühl.[1])

Allerdings gelangen Dialektik und Ethik auf dem Wege der dogmatischen Construktion zum Religionsbegriffe. Weil der intellektuelle Proceß auf Erkenntniß und Gestaltung der Welt abzielt, ohne eine empirische Garantie für die Uebereinstimmung von Denken und Sein zu besitzen, muß es einen „transcendenten Grund" für die Einheit alles Daseins geben. Und weil diese transcendente Einheit weder von dem Wollen noch von dem Wissen, die sich im Gegensatze zum Sein bewegen, erreicht wird, muß das unmittelbare Bewußtsein oder das Gefühl jene transcendente Lebenseinheit besitzen und somit den Mangel auf Seiten des objectiven Bewußtseins ergänzen. So gewiß aber jener transcendente Grund, der uns die Einheit der getheilten Welt verbürgt, Gott ist, so gewiß ist die unmittelbare Gewißheit, das gefühlsmäßige Erleben dieser Einheit die Religion selbst.[2])

---

[1]) Vgl. bes. Dial. S. 16 f. 28. 31 f. 54. Beilage C, IX. Ferner meine Inauguraldissertation S. 6—13.

[2]) Vgl. das Nähere in meiner Abh. üb. Schleiermachers philos. Gotteslehre, Zeitschr. f. Philos. u. phil. Krit. Bd. 57 S. 193 f.

Die dialektische Ausführung dieses Gedankens ist allerdings
:hr künstliche und reicht nicht an die Klarheit der psychologi-
Erklärungen hinan. Denken und Wollen beruhen „ebensosehr
er Differenz mit dem Sein wie der Einheit mit ihm". Im
m sei unser Sein in die Dinge, im Denken das Sein der
e in uns gesetzt. Beide sind Denken oder objektives Bewußt-
das Wollen ist wirksames Denken und geht dem Sein voran,
(eigentliche) Denken ist vorwiegend receptiv und durch die Af-
nen des Seins bedingt, oder es folgt diesem nach. Unser Sein
eidemal das Setzende und bleibt im Nullpunkt beider Formen
deren Indifferenz d. h. als Gefühl zurück. Im Gefühle also
n wir zunächst uns selbst als Einheit von Denken und Wollen.
:rn wir nun aber im unmittelbaren Bewußtsein unser eigenes
ı als gegensatzlose Einheit haben, haben wir hier jedenfalls „die
logie mit dem Transcendenten". Sofern endlich in unserem
ußtsein die allgemeine Vernunft und in unserem Sein das end-
Sein überhaupt repräsentirt sind, haben wir im unmittelbaren
ußtsein unserer eigenen Lebenseinheit zugleich das Bewußtsein
allgemeinen unendlichen transcendenten Einheit alles Seins. Al-
aben wir den transcendenten Grund in der relativen Identität
Denken und Wollen oder im Gefühle oder als unmittelbare
eit des Idealen und Realen oder der Welt überhaupt. Aber
haben ihn nur im subjectiven Bewußtsein. Denn das objective
stbewußtsein vollzieht sich nicht anders als so, daß wir zugleich
jekt und Objekt des Processes sind, in dem wir uns die Einheit
res Ich vergegenwärtigen. Dagegen hört im unmittelbaren Be-
tsein jeder Gegensatz von Ich und Nichtich, von Objekt und
jekt, von Sein und Denken auf; wir fühlen hier unser Leben
einer unmittelbaren Einheit an sich selbst und mit dem ge-
nten Dasein. Also ist auch die höchste Einheit, der transcen-
: Grund, in der relativen Identität von Denken und Wollen
esetzt. In der „einzelnen" Einheit unseres Lebens haben wir
ich die „unendliche" Einheit oder Gott. Diese dialektische De-
on des Gefühls kommt freilich so zu Stande, daß Denken und
len ihrer charakteristischen Merkmale entkleidet und als Bewußt-
identisch gesetzt werden, gerade so wie Schleiermacher Ideales

sammten intellektuellen und moralischen Proceß begleitende fortgehende Verschmelzung unseres Lebens mit dem Weltleben überhaupt. In diesem Sinne begleitet der religiöse Vorgang unsere ganze Entwickelung, „als fortwährendes Aufheben des Gegensatzes im Selbstbewußtsein". Und in diesem Sinne lehrt auch die philosophische Ethik: „religiös ist nicht nur die Religion im engeren Sinn, das dem Dialektischen entsprechende Gebiet, sondern auch alles reale Gefühl und Synthesis, die auf dem physischen Gebiete liegt als Geist und auf dem ethischen als Herz, insofern beides über die Persönlichkeit hinaus auf Einheit und Totalität bezogen wird". Diese Beziehung auf „Einheit und Totalität" soll zugleich „die Sittlichkeit des Gefühls" ausmachen, so daß sich eine völlige Identität zwischen der Sittlichkeit „als Gesinnung" und der Religiosität ergäbe.[1])

In seiner Selbständigkeit tritt allerdings das Religiöse erst auf der höchsten Entwickelungsstufe des Selbstbewußtseins hervor, aber es ist doch lange vorher als die eigentliche Centralkraft unseres Lebens wirksam. Denn ohne dieselbe würde unser Leben in seine einzelnen Funktionen auseinanderfallen. Während also durch Vermittlung von Denken und Handeln unser Bewußtsein in Wechselverkehr mit den Dingen sich zum Weltbewußtsein erweitert, erweist sich der religiöse Sinn dadurch in seiner centralen Bedeutung, daß er an dieser Erweiterung participirend, die allgemeine absolute Einheit alles Daseins entdeckt, ohne unsere persönliche Lebenseinheit aufzuheben. Vielmehr — und damit wird der Uebergang zum schlechthinigen Abhängigkeitsgefühl gemacht — findet diese letztere nunmehr in jener ersteren ihren absoluten Grund und sich selbst durch sie absolut bestimmt, womit sich das metaphysische Verständniß des Religiösen abschließen und vollenden soll. Demgemäß wird gelehrt, daß „das Mitgesetztsein Gottes im Selbstbewußtsein Grund der Einheit unseres Seins im Uebergang vom Denken und Thun sei". Die Gottesidee gilt somit als das charakteristische Element des menschlichen Bewußtseins. Es ist dieselbe Unfähigkeit des Thieres die Idee der Gottheit zu haben und ein bestimmtes Wissen zu haben. Also

---

1) Vgl. auch Vorländer a. a. O. S. 187. — Psychol. S. 213. Ethik (S.) S. 144 f. (T.) S. 116.

rit unserer persönlichen Lebenseinheit zugleich die allgemeine ab-
e Lebenseinheit gesetzt, deren wir uns freilich nur unmittelbar
mit innerer Nothwendigkeit bewußt werden. Denn Niemand
anz ohne Religion, „weil er sonst auch ganz ohne Gefühl (Be-
tsein der persönlichen Lebenseinheit) sein müßte".[1])

Bevor wir nun zur abschließenden Erklärung der Religion in
Begriffe des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls übergehen,
d es von Nutzen sein, den Ertrag unserer bisherigen Untersuchung
i zusammenzufassen und sich über den Sinn und Werth desselben
verständigen. Im Einklange mit der ursprünglichen Conception
Reden lehren Psychologie, Ethik und Dialektik, in dem sie jene
t nur modificiren, sondern auch begrifflich zu fixiren suchen:

1. In dem Menschen ist die „Richtung auf das Unendliche"
sprünglich gesetzt.

2. Dieselbe kommt freilich nur durch Vermittelung der allge-
inen Bildung zur Entfaltung, sowie zur Klarheit über sich selbst,
auptet aber ihre originale und überlegene Stellung dadurch, daß
dem Menschen, der sich im Verlaufe des wissenschaftlichen und
ralischen Processes als Glied der Gattung, der Natur und der
elt überhaupt kennen lernt, der Einheit des gesammten Daseins
mittelbar gewiß macht und somit die Wahrheit des auf Erkennt-
i und Gestaltung der Natur gerichteten Vernunftprocesses freilich
r subjectiv garantirt.

3. Demgemäß wird das unmittelbare Bewußtsein der Einheit
i Universums Religion genannt und behauptet, daß das Gottes-
wußtsein mit derselben Nothwendigkeit dem Menschen im Welt-
wußtsein aufgehe, wie im objektiven Bewußtsein unserer im Wech-
verkehr mit den Dingen sich theilenden Vernunftthätigkeit uns das
mittelbare Bewußtsein unserer Lebenseinheit aufgeht.

4. Die bereits in den Reden begonnene metaphysische Erklä-
g dieses Processes, welche in der Dialektik und Ethik sich ab-
ießt, besagt nun auch nichts anderes, als daß hinter der Tota-

[1]) Dial. S. 150. 163 f. 525. Theol. Werke I, S. 260 f.

lität alles Daseins in derselben Weise eine absolute Einheit als transcendenter Grund stehe, wie hinter der Totalität unserer verschiedenen Lebensfunktionen die Einheit unserer Person als transcendenter Grund steht.

Bei Beurtheilung dieses Resulats wird man allerdings einen erheblichen Unterschied zwischen der psychologischen Erklärung und der metaphysischen Begründung des religiösen Processes machen müssen.

Der psychologische Nachweis, daß uns in der Erweiterung unseres Selbstbewußtseins zum Weltbewußtsein die Einheit alles Daseins aufgehe und unmittelbar gewiß werde, ist vortrefflich. Ebenso richtig ist die Ausführung, daß in der Entwickelung unseres Bewußtseins ein ursprünglicher Trieb nach dem Unendlichen sich wirksam zeige, der erst in dem unmittelbaren Bewußtsein einer alle Gegensätze und Widersprüche des Weltlebens in sich auflösenden und versöhnenden Einheit zur vollen Befriedigung komme. Man darf es wohl als eine bleibende Errungenschaft, die nur der näheren Ausführung ermangelt, ansehen, wenn Schleiermacher die Conception der Weltidee, die ja notorisch ohne wissenschaftliche Bildung vollzogen und von keiner Wissenschaft empirisch begriffen wird, für religiöser Art erklärt und behauptet, daß ihr nothwendiges und in gleich intuitiver Weise vollzogenes Correlat die Gottesidee sei, in welcher wir freilich nicht nur für die Einheit der Welt, sondern wie Kant sehr richtig nachgewiesen hat, vor Allem für ihren Sinn, ihren Werth und Endzweck eine Bürgschaft suchen. Ebenso richtig ist es nun auch, wenn Schleiermacher behauptet, daß wir der Einheit des Universums oder Gottes immer nur unmittelbar gewiß werden. Denn wenn auch Denken und Handeln uns erst in den Wechselverkehr mit der Welt stellen und in dieser Beziehung die Entwickelung des religiösen Bewußtseins bedingen, so ist es doch ein von jenem specifisch verschiedener Act, durch welchen wir uns der Einheit mit den Dingen und der Einheit der Welt überhaupt versichern. Es ist das Sache der Gesinnung, der Ueberzeugung, des unmittelbaren Bewußtseins oder Gefühls, worin der Mensch so gewiß der Einheit der Welt gewiß wird, als sie sich ihm eben mit unwiderstehlicher Gewalt aller Skepsis zum Trotze, aufdrängt. Diese

nittelbare Gewißheit wird aber weiter dadurch vollgültig bestä- t, daß sie eben erst, wie nachgewiesen, dem gesammten Cultur- ocesse, die Wahrheit und Erreichbarkeit seines Endzieles, die ge- mmte Natur in die Vernunft aufzunehmen (Wissenschaft) und rch die Vernunft zu gestalten (Sittlichkeit, Kunst ꝛc.) verbürgt.

Leider hat Schleiermacher mit dem Versuche einer metaphysi- hen Erklärung und Begründung des religiösen Bewußtseins die nie dieser, von einigen extravaganten Bemerkungen abgesehen, kla- n und widerspruchslosen Ausführungen verlassen und dadurch den erth seiner „Entdeckung“ wesentlich herabgesetzt.

Schon der metaphysische Versuch der Reden in der ersten Auf- ge die unmittelbare und absolute Vereinigung des Universums it dem Menschen an dem Beispiele der Verschmelzung von Sinn nd Gegenstand, die sich jedesmal vollziehe, wenn ein Objekt im sten Eindrucke in das Bewußtsein tritt, leidet an einem chemischen eigeschmack und übersieht, daß eine absolute Verschmelzung von ubjekt und Objekt die Selbständigkeit beider, die doch thatsächlich oraussetzung ihrer Wechselwirkung ist, momentan völlig aufheben ürde. Werden die Berührungen des Universums so verstanden, aß das Subjekt unter ihnen völlig zerschmilzt, so ist eben kein ubjekt mehr da, um dieselben zu fühlen. Wenn es aber zweifel- os ist, daß jeder Eindruck eines Objektes bereits im Eintreten in as Subjekt dem letzteren Lust oder Unlust verursacht, so ist damit ugleich erwiesen, daß kein Eindruck, auch der überwältigendste und nendlichste nicht, die relative Unabhängigkeit des Subjekts aufhebt.

Noch bedenklicher gestaltet sich aber diese „religiöse“ Meta- hysik in der Ethik und Dialektik, deren principielle Ausführungen on dem dogmatischen Postulate der Einheit alles Seins, insbeson- ere von Vernunft und Natur völlig beherrscht sind. Denn eine Garantie für die Uebereinstimmung der intellektuellen und physischen Daseinsformen, der Vernunft und Natur, auf welcher allerdings ie Wahrheit des wissenschaftlichen und moralischen Processes beruht, laubt Schleiermacher nur in dem Postulate einer transcendenten bsoluten Gleichheit derselben zu finden. In diesem Sinne wird ehauptet, daß wie sich im Menschen Physisches und Intellektuelles ur unmittelbaren, aber unanschaubaren Einheit des Lebens verbin-

den, so auch dem die empirische Welt constituirenden Gegensat Idealen und Realen eine unanschaubare, unmittelbare, allge Lebenseinheit zu Grunde liege. Das Organ für diese absolute titât ist das Gefühl, das als Indifferenz von Denken und W von Sein und Bewußtsein, uns in der transcendenten Einhei seres Lebens zugleich der transcendenten Einheit des gesan Weltlebens, dessen Theil wir sind, gewiß macht. In dieser zi allgemein verurtheilten Metaphysik wird also das religiöse G im Interesse der absoluten Begründung der gegensätzlichen W einer höchsten Einheit zunächst zu einem psychologischen Undin macht. Denn die bloße Einheit des Lebens kann man nicht 1. weil sie gar nicht für sich existirt, 2. weil wenn sie existirt sie doch nicht fühlen könnte. Und wäre denn etwa das Gefül serer Lebenseinheit wirklich ein Ausdruck für die dogmatisch hauptung der qualitativen Gleichheit des Physischen und Geis Und wäre der religiöse Trieb, der von Hause aus auf die Erk der Einheit des Weltalls gerichtet ist, etwa mit der oktroirten physischen Abstraction zu befriedigen, daß die getheilte emp Welt nur die Erscheinung einer transcendenten stofflichen Gle ihrer Theile ist? Das Untaugliche dieser Metaphysik zur Erkl der Welt, mag dieselbe philosophisch oder religiös gerichtet sein ich andernorts ausführlich genug erörtert. Hier sei nur be daß uns keine „Verschmelzung von Sinn und Gegenstand" die liche Gleichheit der Welt garantiren kann, und daß in einem der dasselbe in der Form der absoluten Einheit, was die Welt in der gegensätzlichen Vielheit ist weder die Religion, noch die W schaft die Lösung des Welträthsels finden wird. Ist es also daß der religiöse Sinn in Gott eine Bürgschaft für die Har den Sinn und Endzweck der Welt sucht und auf diesem We „unmittelbaren Gewißheit der Wahrheit der Gottesidee" gelan ist damit doch noch lange nicht gesagt, daß er diese Bürgsch einer „absoluten Einheit des Seins" finde, die ebenso untaugli scheint die Widersprüche und Gegensätze des Weltlebens in Entstehung zu erklären, wie in ihrem Endzwecke aufzulösen u versöhnen.

36. Die Religion als schlechthiniges Abhängigkeitsgefühl.

Wenn die Erweiterung des Selbstbewußtseins zum Gattungs-, ur- und Weltbewußtsein und das damit verbundene Erleben der heit des Ich, der Gattung, Natur und Welt (was sich ja freilich t nur unter dem Impulse des inneren Unendlichkeitstriebes, dern ebenso unter den Einwirkungen der gesammten Außenwelt zieht) einerseits als eine wirkliche und freiwillige Bewegung und ätigkeit des Menschen verstanden werden kann, so wird der Ein- e dabei doch andererseits seiner Abhängigkeit von diesen ihn über- enden Größen inne. Denn indem wir uns als Glieder der Gat- g, der Natur und der Welt erkennen, finden wir uns zugleich rch Gattung, Natur und Welt bestimmt. Allerdings da dieselben r in der Totalität ihrer einzelnen Glieder bestehen und auf uns ken, bleibt auch uns die Möglichkeit der Reaktion; ja wir können ar die Initiative im Wechselverkehr mit den Personen und Din- n ergreifen. Gegen das Allgemeine aber, d. h. dagegen daß wir ieder der Menschheit, Natur und Welt sind, oder noch deutlicher, gegen daß wir Menschen, Theile der Natur und Welt überhaupt nd, können wir nicht reagiren, darein müssen wir uns als in e unabänderliche Thatsache einfach ergeben.

Dieser Uebergang von der Erklärung der Religion als Ge- hl und Anschauung des Universums und weiter als unmittelbares wußtsein der transcendenten Einheit der Welt zu der abschließen- n Bestimmung derselben im Begriffe des schlechthinigen Abhängig- itsgefühls wird bereits in der frühesten Gestalt der Reden ange- utet, insofern dieselben die Religion als Reception und passiven nuß der Handlungen des Universums definiren. Allerdings las- n sich die rhetorischen Erklärungen, welche dort das religiöse Be- ßtsein bald als aktiven Trieb das Unendliche zu ergreifen, anzu- auen und innerlich zu erleben, bald als vorwiegend passive Re- ption der Handlungen des Universums bezeichnen, nicht ausglei- n. Aber sowohl die Reden wie die Psychologie setzen das Uni- sum oder bestimmter die transcendente Einheit der Welt als das entlich handelnde Subjekt und den Menschen als das lediglich fnehmende. Daß uns im Verlaufe des aktiven Lebens die Welt- heit aufgeht, kann nur auf deren eigenste ursprüngliche Hand-

lung zurückgeführt werden. Und wenn jede Erweiterung des Selbstbewußtseins als „Lebenserhöhung" empfunden wird, so finden wir, die Einzelnen, die Menschheit, die Welt und in ihnen das „Sein schlechthin" doch nur, indem wir uns durch diese „überragenden Größen" bedingt oder bestimmt fühlen. Es ist nun Schleiermachers endgiltige Behauptung, daß wir Gott oder das Sein schlechthin nur in der Form absoluter Abhängigkeit erfahren oder erleben und daß das Gefühl schlechthiniger Abhängigkeit das Wesen der subjectiven Religion oder Frömmigkeit ausmache.

Zum Verständniß dieses Begriffs werden folgende Erläuterungen dienen können. Das transcendente Gefühl versichert uns nicht nur unserer Lebenseinheit in der Getheiltheit ihrer Funktionen, sondern immer zugleich auch unserer Einheit mit dem gesammten uns afficirenden Außeruns. Dieser Einheit sollen wir uns aber nur „als Affektion eines Anderen" bewußt werden. Und dieses „Andere" kann weder ein einzelnes Weltding, noch auch die Welt als Totalität alles Einzelnen sein. Denn unser wirkliches Leben besteht eben nur im Gegensatze zum Nichtich und in der Wechselwirkung mit seinen einzelnen Bestandtheilen. Die Affektion durch die Weltdinge vermag so wenig die Gegensätze des Daseins in uns aufzuheben, wie sie in jenem aufgehoben sind. Also erklärt sich das unmittelbare Bewußtsein von unserer und der ganzen Welt Einheit nicht als Affektion der Welt. Vielmehr erklärt sich jene transcendente „Bestimmtheit" des Selbstbewußtseins allein als Affektion desjenigen „worin allein das denkend-wollende und wollend-denkende Sein mit seiner Beziehung auf alles Uebrige eins ist, also durch den transcendenten Grund". Das Gefühl unserer Lebenseinheit als solches ist ja nur eine „Analogie" des religiösen Gefühls. Im eigentlichen Sinne des Wortes kann erst da von Religion gesprochen werden, wo man in der eigenen die allgemeine Einheit alles Seins gefunden hat. Diese finden wir aber als „Theile" der Welt, als Einzelne immer nur so, daß wir uns durch sie bestimmt und zwar absolut bestimmt fühlen.[1])

---

[1]) Dial. S. 428–431. Phil. Ethik S. 58, 52–54. 100, 159. 121, 262.

Denn „bestimmt" fühlen wir uns jedesmal, wenn ein belie-
s Objekt uns afficirt und in der ersten Berührung mit uns eins
. Aber diese „sinnlichen" Gefühlsbestimmtheiten durch die Ein-
inge haben an sich nicht den eigentlich religiösen Charakter. Der-
e tritt erst da hervor, wo wir uns „absolut" bestimmt fühlen.
s „Andere", welches uns in der Art afficirt, kann also auch kein
zelding sein, dem wir Widerstand leisten, auf dessen Affektion
r reagiren können, sondern allein das eine, allgemeine unendliche
in, das den transcendenten Grund alles vielen, einzelnen und
ufälligen Seins bildet. Das religiöse Abhängigkeitsgefühl geht
s somit erst da auf wo wir uns als Glieder der Welt mit dieser
s fühlen. Nur in dieser Einheit wissen wir uns absolut bestimmt,
hängig oder gesetzt. Damit ist also die frühere Erklärung der
ligion als unmittelbaren Bewußtseins der transcendenten Einheit
r Welt dahin näher ausgeführt, daß man jene höchste Einheit
r in und mit seiner eigenen absoluten Abhängigkeit erleben könne.

„Wir finden uns im Selbstbewußtsein durch das Sein selbst
timmt." Dawider, daß wir sind, können wir nichts; hier ist jede
aktion absolut ausgeschlossen. Dieses Bewußtsein, welches uns
t da aufgeht, wo wir von allen Besonderheiten absehend, uns
d die gesammte Welt in ihrer allgemeinsten Bestimmtheit, näm-
ch als Sein schlechthin, erfassen, nennt aber Schleiermacher
halb schlechthiniges Abhängigkeitsgefühl, weil er das eine Sein
s den transcendenten Grund alles getheilten und vielen Seins
stehen will. Unsere absolute Bestimmtheit erleben wir wie alle
ltdinge immer nur als Einzelne, individuell Bestimmte, Endliche.
ir können also das unmittelbare Bewußtsein von der transcen-
nten Einheit der Welt oder von dem Sein schlechthin, das auch
unserem transcendenten Ich nur partiell gesetzt ist, nicht vollzie-
n, ohne uns zugleich schlechthin abhängig zu fühlen. „Es ist der
arakter alles Endlichen, absolut determinirt zu sein, und es ist
r Charakter des Unendlichen, absolut zu determiniren."[1])

Demgemäß erklärt auch die Glaubenslehre das schlechthinige

---

[1]) Psychol. Beil. B. S. 45. Dial. S. 428—431. Ethik (T.) 58. 100. 121. Christl. Glaube 3. A. §§ 3 u. 4.

Abhängigkeitsgefühl für die einzige Weise, „wie im Allgemeine
eigene Sein und das unendliche Sein Gottes im Selbstbewu
eins sein kann" (§ 32, 1). Und dieser „Lehnsatz" aus der Relig
philosophie findet dort dieselbe Begründung wie hier. Das Zu
mensein des Subjekts mit der Welt stellt dieses mit allem End
in den Gegensatz von Empfänglichkeit und Selbstthätigkeit, in
chem das gesammte Weltleben verläuft. In der fortgehenden
selwirkung mit dem äußeren Sein erweitert sich das Selbstbe
sein zum Weltbewußtsein. Weder schlechthinige Freiheit noch sc
hinige Abhängigkeit finden hier eine Stelle, sondern nur re
Freiheit und relative Abhängigkeit, wie es eben in dem B
Wechselwirkung ausgedrückt ist. Auf jede Affektion der Welt
können wir reagiren, und jede „von innen" kommende Thätigk
in ihrer Entfaltung von äußeren Reizen und Veranlassungen be
Die Erklärung der absoluten Abhängigkeit aus der Affektion
Welt ist demnach nicht nur „unfromm", sondern auch falsch.
Weltbewußtsein ist nicht das Gottesbewußtsein. Aber in der
selwirkung mit der Welt geht uns zugleich „jenseits des Endli
das Unendliche, jenseits des Einzelnen und Gegensätzlichen das
und Allgemeine auf. Diese „höhere Richtung gegen den Gege
ist allerdings ursprünglich im Menschen und bildet das trei
Motiv seiner gesammten Entwickelung. Aber erst auf der hö
Entwickelungsstufe des Bewußtseins werden wir uns in der E
mit allem endlichen Sein der absolut determinirenden Macht
Seins schlechthin" bewußt und zwar, wie nicht anders mögli
Form schlechthiniger Abhängigkeit. Denn schlechthiniges Frei
gefühl kommt im endlichen Sein so gewiß nicht vor, als au
freiesten Handlungen des Menschen keine schöpferischen Akte im e
lichen Wortverstande sind. Und eben dieses „unsere gesammte S
thätigkeit begleitende, schlechthinige Freiheit verneinende Sel
wußtsein ist schon an und für sich ein Bewußtsein schlechth
Abhängigkeit, denn es ist das Bewußtsein, daß unsere ganze S
thätigkeit, ebenso von anderwärtsher ist, wie dasjenige gan
uns her sein müßte, in Bezug worauf wir ein schlechthiniges
heitsgefühl haben sollten." Voraussetzung dieses Bewußtseins i
so nicht minder wie die Erweiterung des Selbstbewußtseins

Weltbewußtsein die Abstraction von allem Besonderen, Gegensätzlichen, Endlichen. Wir müssen uns in unserer allgemeinsten Qualität, nämlich schlechtweg als Sein fühlen, sollen wir uns schlechthin abhängig fühlen; daß wir uns als Sein schlechtweg schlechthin abhängig fühlen, ist eine nicht weiter disputable Thatsache. Weil wir uns aber nur als Sein schlechtweg, als Welttheil, also in unserer allgemeinsten Bestimmtheit schlechthin gesetzt, bestimmt, abhängig fühlen, deshalb haben wir im schlechthinigen Abhängigkeitsgefühl zugleich das eine, allgemeine, unendliche Sein, das Sein schlechthin oder Gott, und das (objektive?) Gottesbewußtsein ist nothwendiges Correlat des subjectiven Abhängigkeitsgefühls. Daß diese Fortbildung des Religionsbegriffs bereits in den Reden vorgesehen ist, wird man ebensowenig verkennen dürfen, wie daß sie unter dem Einfluß der dogmatischen Metaphysik Schleiermachers ihren Abschluß funden hat. Weil Schleiermacher das eine Sein als transcendenten Grund des vielen Seins verstehen will, deshalb kann man das eine Sein nur in Form der Abhängigkeit fühlen. Und weil jenes eine Sein in derselben Weise das viele determiniren soll, wie unser Ich die Getheiltheit seiner Funktionen, deshalb kann diese Abhängigkeit nur als absolute gedacht werden. Sowie das Eine im Vielen nur eine „Handlung" auf die Welt ausübt, nämlich die Determination zum Sein, so kann diese Handlung auch nur in der einen Bewußtseinsform, nämlich dem Gefühle der schlechthinigen Abhängigkeit, recipirt werden. Daß diese völlig werthlose areopagitische Metaphysik, welche von allen Dingen deren allgemeinste Qualität „das Sein" abstrahirt, um diese physische Kategorie als eine eigene Existenz und zugleich als den absoluten Grund aller Dinge zu proklamiren, nicht eben geeignet ist, einen Religionsbegriff zu empfehlen, den sie geschaffen hat, braucht hier nur in Erinnerung gebracht zu werden.

Indessen bleibt es deshalb nicht minder richtig, daß der religiöse Proceß und zwar auch in seiner aktiven Richtung als Anbetung Gottes im Allgemeinen in der Form der Abhängigkeit verläuft. Die Voraussetzung aller religiösen Erhebung zu Gott ist die Erfahrung der absoluten Abhängigkeit von ihm. Dagegen ist es ebenso falsch diese Abhängigkeit als eine natur-nothwendige physische Deter-

mination aufzufassen, wie es falsch ist in ihr, welche die Be
setzung des religiösen Bewußtseins ist, das Wesen der Religion
zu suchen.[1])

Es erübrigt uns noch das religiöse Bewußtsein in
Verhältnisse zu dem sinnlichen und objektiven Bewußtsein übe
zu kennzeichnen. Wir sagen Bewußtsein. Denn Bewußtsein
das religiöse Gefühl nach wie vor. Und zwar subjektives Be
sein, weil wir schließlich doch nur in uns die absolute Deter
tion der höchsten Einheit erfahren, und unmittelbares, weil
derselben jeder Gegensatz zwischen uns und Gott aufhören
Wohl aber bleibt zu beachten, daß wir, wie immer zu absoluter
vität dem Unendlichen gegenüber verurtheilt, das Bewußtsein
rer absoluten Abhängigkeit doch nicht ohne „innere“ Thätigkeit
ziehen. Denn alles Bewußtsein, auch das unmittelbare ist
und Thätigkeit. Die absolute Abhängigkeit ist freilich ein
zwar die allerelementarste Naturbestimmtheit nicht nur unsere
dern, wie uns das religiöse Bewußtsein ausdrücklich versiche
gesammten Weltlebens; daß wir aber ein Bewußtsein vo
haben und in diesem Bewußtsein fortwährend leben, das mac
sere Frömmigkeit aus.

Das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl kommt nun ni
sich zur Geltung, sondern immer nur zugleich mit dem
lichen Bewußtsein. Es tritt nie rein, sondern immer „an
anderen“ in's Bewußtsein. Denn „nur an einem Einzeln
man sich der Totalität, nur an einem Gegensatze ist man s
Einheit bewußt“. Fühlbar wird uns der transcendente Grun

---

[1]) Vgl. Cap. 2 und das Nähere in meinen Abhandlungen
f. deutsche Theol. XVII, S. 659—667. XVI, S. 123—133. Christl.
§ 4. Dial. S. 474 f. — Ferner: Braniß, üb. Schleiermacher
benslehre S. 97 ff. Schaller a. a. O. S. 270. Schürer a
S. 50 ff.

[2]) Was indessen nicht denkbar ist. Vielmehr tritt da erst n
Gegensatz hervor, wo der Mensch sich selbst als absolut bestimmt, G
als absolute Causalität im Selbstbewußtsein erlebt.

uns nur „auf Veranlassung der Einwirkung einzelner Dinge auf uns." Auch sollen ja doch alle übrigen Gefühle an dem höheren Bewußtsein Theil nehmen, so daß „alle Lust und Unlust hier religiös wird."[1])

Das sinnliche oder persönliche Bewußtsein umfaßt, wie wir uns bereits überzeugten, durchaus nicht nur die gewöhnlich sogen. sinnlichen Empfindungen. Vielmehr gehören dahin ebensogut die sogen. geselligen oder sittlichen und die ästhetischen Gefühle, „indem sie doch insgesammt in dem Gebiete des Vereinzelten und des Gegensatzes ihren Ort haben". Auch in den dem Gattungsbewußtsein entspringenden Gefühlen finden wir uns als Einzelne einem Einzelnen gegenüberstehen. Denn auch die Menschheit ist im Vergleiche zu dem Weltganzen nur eine Individualität. Die familiären, patriotischen oder auch kosmopolitischen Gefühle unterscheiden sich eben dadurch auf das bestimmteste von den religiösen, daß sich in ihnen das Subjekt einen, wenn auch noch so umfangreichen „Einzelnen" gegenüberstellt. Im schlechthinigen Abhängigkeitsgefühle dagegen soll jeder Gegensatz aufhören. Wir fühlen hier nicht als Individuen, und nicht als Menschen, sondern als Welttheile. Und wir setzen uns hier keinem Anderen entgegen, sondern „das Andere", nämlich das absolute Sein oder Gott nimmt uns in absoluter Determination gewissermaßen in sich zurück. Denn sich als Sein schlechthin fühlen und sich absolut abhängig fühlen ist genau dasselbe. Im Unterschiede von dem in Lust und Unlust auf- und abwogenden sinnlichen Empfindungsleben bleibt sich demnach das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl stets gleich. So gewiß „das Sein", durch welches wir uns absolut bestimmt wissen, das absolut eine ist, so gewiß ist auch die Art wie dasselbe auf uns wirkt und in uns lebt überall nur eine und dieselbe. Demzufolge läuft das höhere Bewußtsein parallel mit dem niederen, es bildet gewissermaßen den Hintergrund auf welchem sich das letztere in bunter Mannichfaltig-

---

[1]) Dial. S. 151, 2. Ethik (T.) S. 116 ff. Christl. Glaube § 5, 4. Reden, 3. A. II, Anm. 5. Aesth. S. 70 ff.

keit abspielt. Aber das „Zusammensein" beider wird doch zu als „Bezogensein" des einen auf das andere geschildert.[1])

Wir werden uns nämlich nie ausschließlich unserer selbst Gegensatze" und dann wieder in der „schlechthinigen Abhängi bewußt. Für sich tritt, wie bemerkt, weder das niedere noc höhere Selbstbewußtsein auf. Vielmehr als im Gebiete des G satzes schon auf gewisse Weise Bestimmte werden wir zugleic serer absoluten Bestimmtheit gewiß. So wie uns in einer P lichkeit die Menschheit und in der Menschheit die Welt aufge geht uns Gott oder das Sein schlechthin immer nur mit n einer Bestimmtheit, welche aus unserer Stellung n der Welt tirt, auf. Es kommt nun aber darauf an, daß uns unsere lute Bestimmtheit in jeder endlichen Bestimmtheit gewiß wirl daß keine Affektion durch irgend ein Weltding die Determinatior Einen in Allem" ausschließe. Blos sinnliches Bewußtsein ohn Beziehung auf das Allgemeine und Eine wäre ebenso blind „thierisch", wie bloßes Abhängigkeitsgefühl ohne alle Beziehun unser Sein in der Welt leer wäre und phantastisch. Die „l Richtung gegen den Gegensatz", deren Ausdruck das schlecht Abhängigkeitsgefühl sein soll, vermag jedoch erst dann durch chen, wenn der Gegensatz theilweiser Freiheit und theilweise hängigkeit, d. h. wenn der Wechselverkehr des Subjekts mit d ficirenden Objecten aus der thierähnlichen Verworrenheit sic herausgebildet hat. Denn unserer schlechthinigen Abhängigkeit k wir uns nicht wirklich bewußt werden, wenn wir uns nicht als Glieder des sich in dem Gegensatze relativer Freiheit und pfänglichkeit bewegenden Weltlebens erkannt haben. „Je m dann in jeden Moment bestimmten sinnlichen Bewußtseins eins ohne einen vorbei zu lassen, so daß der Mensch, wie er imm partiell frei und partiell abhängig fühle gegen anderes Endlic doch zugleich gleichmäßig mit allem, wogegen er sich so fühlt, schlechthin abhängig fühlt, desto frömmer ist er." Das schlecht Abhängigkeitsgefühl empfängt also, indem es durch irgend ei dividuelle Bestimmtheit, durch den Eindruck, den eine Person od

[1]) Zu allem Folgenden vgl. bes. Christl. Glaube, 3. A. § 5.

reigniß, oder auch ein Naturgegenstand auf uns macht, entbunden ird, erst seine Klarheit und Begrenztheit, es wird dadurch erst „zum ommen Moment". Für sich genommen gliche es einem Ringe, der ichts umfaßt; andererseits zerfiele das persönliche Selbstbewußtsein hne die Beziehung auf das höhere zusammenhanglos in seine einzelen Momente und verlöre den Contakt mit allem übrigen Sein. In egenseitiger Beziehung hingegen bringen uns die einzelnen Affektionen das Religiöse erst zum lebendigen Bewußtsein, sowie ihnen durch dieses ihre absolute Einheit mit dem Ich und allem Daseienden verbürgt wird. Sowie die Welt in Gott ihre Einheit findet, so findet das sinnliche Bewußtsein seine Einheit im religiösen. Und sowie es keine Beziehung auf Gott gibt, in die wir nicht die gesammte Welt aufnähmen, so gibt es kein Gefühl der absoluten Abhängigkeit, dem wir nicht alle sinnlichen und besonderen Lebensbewegungen unterstellten.

Somit soll das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl auch Theil nehmen an dem Wechsel von Lust und Unlust, in welchem sich unser Zustand unter den Affektionen der Welt zum Ausdruck bringt. An sich freilich bleibt es von diesem wie jedem Wechsel unberührt. Die absolute Determination, die uns in ihm zum Bewußtsein kommt, ist ja zugleich Ausdruck der „unveränderlichen Gleichheit" des Lebens, in welcher Schleiermacher „die Seligkeit des Endlichen" ahnt. Aber die Eigenheit der absoluten Determination „zeitlich" zu werden, d. h. also an einem Einzelnen das Allgemeine, an einem Gegensatze uns die Einheit zu Gemüthe zu führen, läßt das religiöse Bewußtsein auch an dem Wechsel von Lust und Unlust Theil nehmen. „Dieser Gegensatz also bezieht sich auf nichts anderes als wie sich beide Stufen des Selbstbewußtseins zu einander verhalten in der Einheit des Moments." Nicht so als ob jede sinnliche Lust- oder Unlustempfindung in geradem Verhältniß auch das höhere Selbstbewußtsein mit Lust und Unlust bestimmte. Im Gegentheil kann das Umgekehrte stattfinden, daß eine sinnliche Lust das höhere Selbstbewußtsein trübt und daß ein sinnlicher Schmerz dasselbe erhöht. Im egoistischen Genusse sinnlichen Glückes kann das Gottesbewußtsein nur störend in unser Leben eintreten, während die Erhebung zu Gott den physischen Schmerz über einen zeitlichen Verlust

in lautere Freude umstimmt. Im Allgemeinen läßt sich ab Regel aussprechen: je leichter eine sinnliche Affektion sich der allgemeinen Determination unterordnet und in ihr die Lösun Gegensatzes von Subjekt und Objekt findet, desto freudiger wi höhere Selbstbewußtsein gestimmt sein; je schwerer und widerst der aber ein heftig ausgeprägter, individuell bestimmter Ei sich in die allgemeine Determination, in der er seinen Ausglei den soll, fügt, desto mehr wird Schmerz die Signatur des h Bewußtseins sein. „Das fast wieder Verschwinden des Gegens (von Lust und Unlust) ist dann die eigentlich normale mens Gemüthsbeschaffenheit.

Schleiermacher hat es freilich unterlassen dieses Zusam und Aufeinanderbezogen-sein des höheren und niederen Selbstbe seins an einem Beispiele anschaulich zu machen. Es ist das mehr zu bedauern, als seine Ausführungen zur Sache ein du scher Zug mitunterläuft. Ja die „unveränderliche Gleichheit „unzeitlichen“ höheren oder religiösen Bewußtseins scheint ein liches „zeitlichwerden“ desselben ebenso auszuschließen, wie der selnde Charakter der sinnlichen Lust- und Unlustempfindung kaum gestattet, dieselben der „unveränderlichen Gleichheit“ schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls zu unterstellen. Dann z aber unser Leben in ein doppeltes subjectives Bewußtsein, außerdem noch die Fühlung mit dem objektiven Bewußtsein abginge.

Indessen theilt Schleiermacher jedenfalls dieses Vor nicht, wenn er es auch unterlassen hat, ihm in seinen Ausführ zu begegnen. Es wird also wohl gestattet sein, die nicht allzu Erklärungen der Glaubenslehre aus der Psychologie zu erg und zu commentiren.

Zunächst ist es ganz richtig, wenn Schleiermacher beha daß uns das Gottesbewußtsein immer nur an irgend einem die Welt vermittelten Eindruck aufgehe und daß in jeder Af „vermöge der Totalität und Einheit“ aller Weltdinge uns z das Weltganze und in diesem sein transcendenter Grund oder berühre. So gewiß nun „das sinnliche Bewußtsein“, welch früheste Entwickelungsstufe beherrscht, auch auf der höchsten no

eltend macht, so gewiß ist auch eine Isolirung oder gar Entgegen-
ßung beider Bewußtseinsformen denkbar. Man kann über dem
indruck, den ein einzelner Gegenstand bewirkt, mag er uns mit
ust oder Unlust bestimmen, Gott vergessen, ja man kann sich, von
emselben völlig hingenommen und beherrscht, seiner Unterstellung
nter die absolute Determination, in der sich das Einzelne im All-
emeinen verliert, entgegensetzen. Man darf hier also an alle For-
en des Egoismus erinnern, welcher seine individuellen Güter weder
m Namen des Allgemeinen, noch zu dessen Besten besitzen will.
Dagegen würde die Isolirung des schlechthinigen Abhängigkeits-
efühls, das an sich reine Passivität ist, zu jenem mystischen Quie-
ismus führen, der über der Empfindung des Allgemeinen das Be-
ondere und die Verwirklichung des ersteren im letzteren vergißt.
Daher denn auch Schleiermacher die doppelte Forderung aufrecht
rhält, daß die sinnlichen Gefühle sich völlig dem religiösen unter-
rdnen, und daß das religiöse sich in jenen realisire oder zu „from-
men Momenten" werde. Wir sollen in dem Einflusse jedes Welt-
dings zugleich die Wirkung Gottes empfinden und wir sollen keine
Wirkung Gottes zu haben vermeinen außer durch die Vermittelung
er Einzeldinge, in welchen immer zugleich das Weltganze auf uns
wirkt. Wo aber das sinnliche Bewußtsein in seiner leidenschaftlichen
Ausprägung die Affektionen der Einzeldinge isolirt und in einer sol-
chen isolirten Affektion vollständig aufgeht, da verliert es auch die
„Einheit" des Lebens und mit ihr die absolute Determination des
Einzelnen durch das Allgemeine. In diesem Falle wird auch das
schlechthinige Abhängigkeitsgefühl von dem Wechsel von Lust und
Unlust, den es aufheben soll, afficirt. Da nun endlich der Mensch
die Lösung der Gegensätze und die Versöhnung der Widersprüche des
Weltlebens, in das er verstrickt ist und die ihn bald mit Lust bald
mit Unlust bestimmen, nur in dem unmittelbaren Bewußtsein einer
transcendenten, aber absoluten Einheit des gesammten Daseins fin-
den kann, so wird er in dem Maße als es ihm gelingt, alle ein-
zelnen und widerspruchsvollen Affektionen, die ihn in Zwiespalt mit
sich und der Welt bringen, unter die schlechthinige Determination
Gottes zu stellen, aus dem Wechsel der Lust- und Unlustgefühle zu
einem sich gleichbleibenden Gefühle der Harmonie des Weltalls ge-

langen, in welchem Schleiermacher „die Seligkeit". des Endlichen vornwegnehmen will. Der Wechsel von Lust und Unlust ist aber überall der Gradmesser für die erreichte oder verfehlte Harmonie des höheren und niederen Bewußtseins. Wir fühlen uns mit Lust bestimmt, so oft uns im Wechselverkehr mit den Objekten unsere Einheit mit denselben zum Bewußtsein kommt, mit Unlust, so oft sich hier anscheinend unausgleichbare Differenzen, die unsere Entwickelung hemmen, zeigen. Da wir nun aber die Einheit immer nur in der Erhebung über die einzelnen Dinge zur Anschauung des Ganzen finden, so ist es das leichtere oder schwerere Hervortreten des uns diese allgemeine absolute Einheit verbürgenden schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls im sinnlichen Bewußtsein, welches, je nachdem sich ihm das letztere entgegensetzt oder unterordnet, mit Lust oder Unlust uns erfüllt.[1])

Beiläufig sei hier nur bemerkt, daß sich aus diesem Zusammensein des höheren mit dem niederen Bewußtsein auch der Uebergang zum Erkennen und Handeln, zu welchen das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl an sich keine Veranlassung geben würde, die aber doch auch unter seine allumfassende Determination gehören, ergeben soll.

Bevor wir dazu übergehen Schleiermacher's Meinung über das religiöse Erkennen und Handeln oder über Dogma und Kultus darzustellen, fragen wir hier noch: 1. Hat Schleiermacher mit dem Voranstehenden der Religion wirklich eine eigene Provinz im menschlichen Gemüthe erobert und die relative Unabhängigkeit des religiösen Processes vom wissenschaftlichen und sittlichen bewiesen? 2. Hat er das Wesen der Religion als einer wesentlichen und gesetzmäßigen Funktion des menschlichen Geistes richtig bestimmt?

---

[1]) Die Kritik von Barnitz (a. a. O. S. 144 ff.) übersieht vollständig, daß es sich nicht sowohl um die Einigung zweier Bewußtseinsformen oder Stufen, sondern lediglich um die Einigung des sinnlichen auf das Einzelne Bezogenen und des religiösen auf das Ganze und Eine bezogenen Faktors im Bewußtsein handelt, eine Einigung, welche eben durch die Unterordnung des sinnlichen unter den religiösen Faktor hergestellt werden soll.

Daß Schleiermacher die religiöse Frage in dieser Weise über-
pt gestellt hat, bleibt sein epochemachendes Verdienst. Der Weg,
er zur Entdeckung der Religion eingeschlagen hat, wird nicht
der verlassen werden. Man wird nicht mehr in Zweifel darüber
men, daß man die Religion im Menschen suchen muß, und daß
Religion, die den Anknüpfungspunkt im Menschen verfehlt und
religiöse Bedürfniß, statt es über sich selbst aufzuklären und zu
iedigen, unter einem Ballaste oktroirten Cultus- und Lehrstoffs
ickt, nur ein Surrogat für die Religion ist. Die Unterscheidung
religiösen Vorgangs vom moralischen und wissenschaftlichen Pro-
e rechnen wir gleichfalls zu den bleibenden Errungenschaften,
che die Religionswissenschaft Schleiermacher vorzugsweise ver-
nkt. Es fragt sich hier nur, ob er richtig geschieden hat. Dar-
er zwar rechten wir nicht weiter mit ihm, daß er anfänglich in
nem puristischen Eifer einen „schneidenden" Gegensatz zwischen den
stigen Funktionen statuiren wollte, deren gegenseitige Bedingtheit
d Ergänzungsbedürftigkeit später von ihm selbst eingehend nach-
viesen wurde. Es war das bei der ersten enthusiastischen Prokla-
rung der Freiheit der Religion von Moral und Wissenschaft,
nn auch nicht nöthig, so doch sehr natürlich. Aber hat Schleier-
cher Recht, wenn er das Gefühl als das eigentliche Organ für
s Religiöse als die einzige Form, in welcher der religiöse Proceß
rlaufe, bezeichnete? Bei Beantwortung dieser Frage muß zunächst
r freilich von ihm selbst veranlaßte Mißverstand beseitigt werden,
ob er Fühlen und Religionhaben ohne Weiteres gleichsetze.
tte Schleiermacher weiter nichts gelehrt, als die Religion sei im
terschied vom moralischen Handeln und wissenschaftlichen Erkennen
ühl, so hätte er in der That gar nichts gelehrt. Denn man
n das Gefühl in Ansehung seines religiösen Charakters genau
elben Kritik unterstellen, welche Schleiermacher in dieser Richtung
Wissen und Handeln geübt hat. So wenig wie Gelehrsamkeit
r moralische und technische Fertigkeit macht die Virtuosität des
ühls den Frommen. Sogar die höheren, die ästhetischen und
tligen Gefühle, in welchen Schleiermacher die Vorstufe der reli-
en erkennen wollte, können sich erfahrungsmäßig ohne alle direkt
giöse Beziehungen entwickeln. Ueberdies ist das Gefühl psycholo-

gisch immer nur unmittelbares Wissen um unseren jeweiligen Zustand in der Wechselwirkung mit den Dingen. Und auch das metaphysische Gefühl Schleiermachers hat als bloßes Innewerden unserer persönlichen Lebenseinheit an sich keinen religiösen Charakter.

Der Satz: die Religion ist das Gefühl oder das Gefühl ist die Religion wäre also in jeder Hinsicht anfechtbar. Aber Schleiermacher hat ihn auch in dieser Weise nicht verfechten wollen. Wir haben das bereits bei Erklärung der Behauptungen, daß jede Empfindung fromm sei und daß der Mensch, welcher keine Religion haben solle, überhaupt kein Gefühl haben könne, nachgewiesen. Weil sich im Gefühle eine momentane völlige Verschmelzung von Objekt und Subjekt im unmittelbaren ersten Eindrucke vollzieht und weil wir in den Affektionen jedes Einzeldings zugleich immer auch die Affektion des Weltganzen, des Universums, der transcendenten Einheit der Welt oder Gottes haben, deshalb und nur in dieser Hinsicht wird gelehrt, daß jede Empfindung fromm sei und daß mit dem Gefühle auch die Religion im Menschen gesetzt sei. Freilich hätte sich Schleiermacher hier vorsichtiger und klarer ausdrücken dürfen. Denn nur unter der Bedingung empfinden wir eine Affektion religiös, daß wir in dem afficirenden Objekte zugleich das Weltganze und im Weltganzen zugleich die Einwirkung Gottes unmittelbar erkennen oder fühlen.

Indem aber das Fühlen der Einwirkung Gottes dem unmittelbaren Wissen um dieselbe durchaus gleichgesetzt wird, bleibt der Gegensatz zu dem sinnlich-objektiven Erkennen unangetastet stehen. Wir können Gottes auf Grund seiner Einwirkung auf uns unmittelbar gewiß werden, wir können ihn aber sowenig zum Gegenstande sinnlicher Beobachtung und Erkenntniß machen als er uns „sinnenfällig" gegeben ist. Die Gewißheit der Erkenntniß ist darum in der Religion nicht geringer wie in der Wissenschaft, wohl aber die Evidenz.

Die sehr wichtige Behauptung Schleiermachers, daß man Gottes nur durch Vermittelung des Weltganzen inne werde und daß jede Beziehung des Menschen auf Gott zugleich eine Beziehung auf die Welt in sich einschließe, wird die Religionswissenschaft auch dann zu beachten haben, wenn sie ihre metaphysische Begründung verwerfen

te. Damit man überhaupt dazu komme religiös zu fühlen, . also in allen Affektionen der Außenwelt zugleich die Einwir- Gottes zu erfassen, muß man erst Gott gefunden haben, und t findet man nicht in einem Einzelnen, sondern allein in der t als Ganzem.[1])

Diese Entdeckung macht dem Scharfsinne Schleiermachers alle e. Es wäre leicht an dem Beispiele aller Religionen zu zeigen, die Idee Gottes, mag sie nun polytheistisch oder monotheistisch immt werden, immer irgend eine Vorstellung von der Welt als nzem, mag dieselbe noch so partikularistisch gefärbt sein, zum relat hat. Die Frage ist nur, welche Conception die primäre und wie sich beide im Verlaufe der geistigen Entwickelung heraus- en.

Schleiermacher hat sich laut der Psychologie dafür entschieden, die Entwickelung des Weltbewußtseins Voraussetzung der Ent- klung des Gottesbewußtseins sei, ja er hat behauptet, daß der nsch nur unter der Bedingung das Gottesbewußtsein vollziehe, er sich zuvor als Glied der Welt denke. Wir suchen in Gott absoluten Grund für die ganze Welt und nicht für einen eil der Welt. Also müssen wir die Welt gefunden haben, bevor Gottes inne werden können. Dabei verkennt er keineswegs, daß Trieb auf „Einheit und Totalität" unsere gesammte Entwicke- g beherrscht. Seine Metaphysik sucht diesen Trieb als Ausdruck er absoluten Determination zu begreifen, unter welcher unser en lange steht, bevor wir ihrer bewußt werden. Was aber Hauptsache ist: er weist nach, daß dem Menschen im Verlaufe er geistigen Entwickelung sowohl die Welt- wie die Gottesidee, jedenfalls zusammengehören, mit einer inneren Nothwendigkeit aufdrängen und unmittelbar gewiß werden. Allerdings vollzieht die Erweiterung unseres Gesichtskreises unter der moralischen intellektuellen Thätigkeit, durch die wir die Außenwelt zu be- ifen und zu gestalten suchen. Aber daß uns mit und unter die-

[1]) Daß auch die religiöse Gotteserkenntniß durch die Weltanschauung mittelt wird, übersieht Braniß in seiner bekannten Kritik der Glaubens- e S. 80 ff.

ser Thätigkeit ein Weltbild aufgeht, das sich weit über die Grenzen unserer persönlichen Erfahrung hinaus ins Unendliche verlieren würde, wenn uns mit ihm nicht zugleich die Einheit des tausendgestaltigen Lebens, das es als Rahmen umschließt, oder Gottes unmittelbar gewiß würde, das ist ein durchaus eigenartiger Proceß, der sich niemals als Resultat des wissenschaftlichen Denkens oder auch als ein Willensakt begreifen läßt, und den wir lediglich als divinatorische Mystik bezeichnen müßten, wenn er nicht mit dem wissenschaftlichen und moralischen Processe gesetzmäßig verbunden wäre. Nun kann auch nicht bestritten werden, daß wir im Verlaufe des Lebens mit einer gewissen inneren Nothwendigkeit eine Reihe von Ueberzeugungen bilden, deren Gewißheit eine lediglich subjektive ist. Ich rechne dahin nicht nur die teleologische, sondern auch die aetiologische Betrachtungsweise der Dinge, die ja beide erfahrungsmäßig ihren Abschluß in dem Gedanken einer absoluten Causalität und eines absoluten Weltzwecks finden und sich damit als durchaus religiöser Art kennzeichnen. Ebenso gewiß ist es, daß in jedem Menschen ebenfalls mit einer inneren Gesetzmäßigkeit diese subjectiven Ueberzeugungen sich zu einer Weltanschauung gruppiren und zusammenfügen, die gleichfalls, wie immer durch äußere Erfahrung vermittelt, doch als Ganzes lediglich Sache der subjectiven Ueberzeugung ist. Und endlich vollzieht man dieses subjective Weltbild nicht, ohne daß sich einem zugleich eine Ueberzeugung von dem Gesetze, dem Werthe, Sinn und Endzweck alles Daseins aufdrängte.

Wenn also Schleiermacher behauptet, daß die Religion d. h. also das Suchen und Finden Gottes in der Welt Sache der unmittelbaren Gewißheit, des subjectiven Bewußtseins oder Gefühls sei, und daß sich diese unmittelbare Gewißheit im Verlauf des sittlichen und intellektuellen Lebens mit einer gesetzmäßigen Regelmäßigkeit und Nothwendigkeit entwickele, wenn er ferner erklärt, daß sowohl der sittliche wie wissenschaftliche Proceß seine Wahrheitsgarantie allein in der unmittelbaren Ueberzeugung von der genuinen Uebereinstimmung der Natur- und Vernunftformen besitze und in dem religiösen Bewußtsein eines unendlichen alles producirenden Lebens seine Ruhe und seine Befriedigung finde, so hat er in dem angegebenen Sinne allerdings bewiesen, daß die Religion eben als Sache der unmittel-

ewißheit oder des Gefühls eine relative Unabhängigkeit und ine Ueberlegenheit gegenüber vom Wissen und Thun be- . In dieser allgemeinen Fassung kann man den Satz: daß tung auf das Unendliche oder auf Gott in ihr „zum unmit- Bewußtsein der Wahrheit“ werde, ohne Weiteres unter- t.

Die Behauptung, daß man Gott nur im unmittelbaren Be- n haben könne, richtet sich also in gleicher Weise gegen die ion einer objectiven Gotteserkenntniß, wie gegen die Meinung, Religion in der verstandesmäßigen Zustimmung zu irgend hilosophischen oder theologischen System bestehe. Religion die unmittelbare Gewißheit der Gegenwart Gottes im Men- nd in der Welt. Und da sich im subjektiven Bewußtsein Gefühl der innigste Contakt zwischen Object und Subject t, so ist das Gottesbewußtsein zugleich ein Sein Gottes im n oder ein Erleben Gottes durch den Menschen und somit len Zweifel erhaben, in sich gewiß, wie die Erfahrung, das ß überhaupt. Es ist also nicht nur der Charakter des un- ren Bewußtseins, welches im Vergleiche mit dem Erkennen ollen, die sich nach Außen richten, als etwas rein Inner- nd Passives erscheint, welcher die Religion von Wissenschaft oral trennt. Vielmehr sowie erst das Bestimmtsein durch ste Einheit, durch das unendliche Alles producirende und in indende Leben, das unmittelbare Bewußtsein zum religiösen so ist es vor allem der Umstand, daß die durch die Weltanschau- mittelte Gottesidee im Menschen zur inneren Gewißheit welcher die Ueberlegenheit der Religion über Wissenschaft oral außer Zweifel stellt. Denn so gewiß wir Gottes nur ttelbar gewiß werden können, so gewiß hat das religiöse tsein, was das wissenschaftliche und moralische immer nur t. Da sich unter der religiösen Bestimmtheit alles Leben t, so ist die Religion eher da, wie das Bewußtsein von ihr. on Religion = Frömmigkeit kann doch nur da geredet werden, Mensch dieser Bestimmtheit inne und ihrer Wahrheit ge- rd.

Hier muß nun noch hervorgehoben werden, daß Schleier-

macher so wenig eine völlig unabhängige Entwickelung des religiösen Bewußtseins kennt, als er eine völlige Unabhängigkeit der Wissenschaft und Moral von der Religion behauptet. Vielmehr wird das religiöse Bewußtsein ebensogewiß erst mit der Entwickelung des objektiven Weltbewußtseins entbunden und entwickelt, als dieses in jenem seinen Abschluß, seine Wahrheitsgarantie und absolute Begründung empfängt. Die wissenschaftliche Arbeit beruht auf der religiösen Ueberzeugung von der Uebereinstimmung der Denk- und Seinsformen, aber ohne die intellektuelle Funktion würde jene subjective Ueberzeugung gar nicht wachgerufen. Die sittliche Thätigkeit beruht auf dem Gewissen d. h. der unmittelbaren Gewißheit, daß sich das sittliche Ideal in der Naturwelt verwirklichen läßt, aber ohne das darauf gerichtete sittliche Streben würde sich jene religiöse Ueberzeugung gar nicht entwickeln. So gewiß Gott nur in der Welt und die Welt nur in Gott verstanden werden kann, so gewiß existirt das religiöse Bewußtsein nur im objectiven und dieses nur in jenem. Man wird also gut thun, die „völlige Unabhängigkeit" der Religion nicht zu übertreiben. Inwiefern die „relative" Unabhängigkeit derselben ein besonderes „religiöses Erkennen und Handeln" veranlasse, werden wir nachher sehen. Hier haben wir noch auf die Frage zu antworten, ob Schleiermacher, der mit dem Obigen die Entwickelung und die specifische Form des religiösen Processes ohne Zweifel richtig angedeutet hat, nun auch dessen Wesen zutreffend bestimmt habe. Ich habe bereits andernorts der Meinung Ausdruck gegeben, daß „das Wesen" die Religion von Schleiermacher weder in dem Begriffe des Fühlens und Anschauens des Unendlichen, noch auch in dem des unmittelbaren Bewußtseins der absoluten weltbegründenden Einheit, noch endlich in dem des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls zutreffend und erschöpfend bestimmt worden sei.[1])

Nun kann es sich ja freilich bei dieser Frage weder um den „Ursprung" der Religion, noch auch um die Eruirung einer sogen. „Naturanlage", noch endlich um eine Sammlung der gemeinsamen Merkmale aller Religionen handeln. Wenn dieselbe überhaupt einen Sinn haben soll, so kann es sich vielmehr nur um den Nachweis

---

[1]) Vgl. die citirte Abhandlung über den Religionsbegriff.

andeln, daß wir im religiösen Processe einen gesetzmäßigen Vorgang zu erkennen haben, der wie immer durch äußere Kulturverhältnisse bedingt und modificirt, doch eine wesentliche und nothwendige Funktion des menschlichen Geistes repräsentirt. Schleiermacher hätte sich also die bestimmte Aufgabe stellen müssen, das Gesetz oder die Gesetze des religiösen Lebens in ihrer relativen Unabhängigkeit, sowie in ihrer Relation zu dem gesammten geistigen Leben zu entdecken, beziehungsweise festzustellen. Die Frage nach einem religiösen „Organ" ist angesichts der neueren Psychologie ebenso müßig, wie die nach Naturanlage oder Ursprung der Religion. Denn wo in aller Welt will man diesen Ursprung entdecken und woran diese Naturanlage anschaulich machen, wenn nicht in und an den Bewegungen des religiösen Lebens selbst? Das hat nun freilich Schleiermacher auch anfänglich gewollt. Aber er hat sich nicht klar gemacht, daß man diese religiösen Bewegungen eben auch nur sofern sie in Cultus, Lehre und individueller Sitte im weitesten Sinne des Wortes in die Erscheinung treten zum Objecte wissenschaftlicher Untersuchung machen kann, und daß die Psychologie und Metaphysik der Religion erst dann über den inneren Vorgang und ein Gesetz etwas Haltbares festzustellen vermögen, wenn sie sich auf das sichere Fundament der gemeinsamen äußeren Erfahrung zuvor selbst gestellt haben.

Die innere Erfahrung existirt doch nur für den Einzelnen, sie ist also auch an sich kein Object für die Wissenschaft, welche die Gesetzmäßigkeit des Lebens in allen seinen Relationen erkennen will, oder sie wird es doch nur, sofern sie zugleich in die Erscheinung tritt und dadurch äußere Erfahrung wird. Auch kann die Analyse des frommen Selbstbewußtseins für sich immer nur individuelle Resultate erzielen. Denn ob meine innere Erfahrung mit derjenigen der anderen übereinstimme oder nicht, kommt beenei jr Methode nicht in Betracht. Deshalb muß sie zur schrankenlosen Willkür führen, wenn sie nicht ihr Correktiv in der vergleichenden Erforschung der gemeinschaftlichen Aeußerungen der Religion, welche allein deren „Gesetz" zu entdecken vermag, sucht.

Einen eclatanteren Beweis für die Richtigkeit dieser Grundsätze

wie ihn Schleiermacher selbst bietet, kann man sich kaum l
So lange er wirklich darauf ausgeht, aus „jenen frommen
bungen des Gemüths", wie sie im Gebete, in der begeisterte
giösen Rede u. s. w. in die Erscheinung treten, das eigenthi
Wesen der Religion zu erheben, gibt er die scharfsinnigste
blickendsten Erklärungen zur Sache. Wo ihm aber die Beoba
der Aeußerungen der Religion hinter der psychologisch-metaphy
Tendenz auf Grund seiner eigenen inneren Erfahrung das
der Religion festzustellen, zurücktritt, geräth er in die dogm
Construktion. Es ist aber um so auffallender, daß Schleier
die psychologisch-ästhetische Methode in einseitiger Weise der c
rativ-historischen vorgezogen hat, als er ja doch der Erkenntn
nicht verschließen konnte, daß das „Wesen der Religion" so
nur in seinen Erscheinungsformen existirt, wie die Gattung i
ihren Arten.

So ist denn auch sein abschließender Religionsbegriff
das ausgesprochene, durch vergleichende Untersuchung der E
nungsformen des religiösen Lebens festgestellte Gesetz der Re
sondern der psychologisch sehr mangelhaft begründete Niede
seiner dogmatischen Metaphysik.

Zur Bestätigung dieses Urtheils hebe ich hier unter Be
auf Früheres nur die Hauptsache kurz hervor.

Die Religion nämlich ist sowohl als unmittelbares Be
sein der transcendenten Welteinheit oder Gottes wie als schlec
ges Abhängigkeitsgefühl von Schleiermacher erklärt worden, w
in ihr sein metaphysisches Bedürfniß befriedigen wollte. Wir
uns früher überzeugt, wie ihm kein Interesse näher lag a
Ueberwindung des Kantischen Dualismus in der Erkenntni
und Ethik. Er erkennt sehr richtig, daß der Mensch Gara
haben muß für die Uebereinstimmung der intellektuellen und
schen Welt, wenn ihm nicht die gesammte wissenschaftliche un
liche Arbeit illusorisch werden soll. Es ist sein besonderes Ve
hervorgehoben zu haben, daß uns diese genuine Uebereinstim
beider Welten, die in uns selbst zur Lebenseinheit verbunden
im Verlaufe des Kulturprozesses unmittelbar gewiß wird, un
diese unmittelbare Gewißheit durchaus religiöser Art ist.

Aber sein Versuch dieselbe psychologisch zu erklären und metaphysisch zu begründen steht unter dem Banne des dogmatischen Vorurtheils, daß der getheilten gegensätzlichen Welt eine transcendente Einheit zu Grunde liege, die alle Differenzen in sich zurücknehme und in der sie alle ihren einheitlichen absoluten Grund finden sollen. Weil Vernunft und Natur beide „Sein" sind, desselben sollen sie im Grunde dasselbe sein. Das ist der metaphysische Boden, auf welchem dann „das Sein" als der absolute Grund „des Seienden" proklamirt wird.

Demgemäß wird behauptet, daß sich diese transcendente Einheit des Physischen und Intellektuellen in uns vorfinde und zwar als unser Wesen, dessen wir uns im Gefühle als Indifferenz von Denken und Wollen und von Denken und Sein unmittelbar bewußt würden. Demgemäß wird uns zugemuthet, in der Einheit mit der Welt von allen individuellen Bestimmtheiten unseres Lebens zu abstrahiren und uns in unserer allgemeinsten Bestimmtheit, nämlich „als Sein" unmittelbar zu erkennen und behauptet, daß wir uns nicht als Sein schlechthin fühlen können, ohne uns zugleich schlechthin abhängig, schlechthin gesetzt zu fühlen, mit welcher unmittelbaren Erkenntniß dann freilich alle weitere Erkenntniß abgeschnitten sein soll. Schleiermacher hat sich hier in einer seltsamen Selbsttäuschung bewegt. Denn das schlechthinige Seins- oder Abhängigkeitsbewußtsein, an welchem er erfahrungsmäßig die transcendente Gleichheit der Welt nachweisen will, ist unläugbar von dieser apriorisch feststehenden Idee aus construirt worden. So wenig nun aber die Einheit der Welt in einer transcendenten stofflichen Gleichheit ihrer Bestandtheile gefunden zu werden braucht, so wenig ist man genöthigt, dieselbe in Form eines alle Differenzen aufhebenden Gefühls für die absolute stoffliche Gleichheit alles Daseienden nachzuempfinden. Vielmehr sowie das Gefühl unserer Lebenseinheit die ganze Mannichfaltigkeit unseres Lebens einschließt, so schließt auch das Bewußtsein der Einheit der Welt die ganze Mannichfaltigkeit ihrer Lebensformen in sich ein. Es läßt sich also schon psychologisch nicht ein Gefühl für die Einheit des Lebens von einem anderen für eine Mannichfaltigkeit trennen. Was aber die Hauptsache ist: die Werthunterschiede, die wir wie im gesammten Weltleben so auch in

unserem Leben machen, verbieten es geradezu die Lösung der W
sprüche und Gegensätze alles Daseins in dem Glauben an
transcendente absolute Einheit zu suchen. Schleiermacher hi
muthet uns zu, alle Unterschiede der Dignität und des Werth
Sein zu übersehen und uns als Sein schlechtweg zu fühle
mit wir somit der transcendenten Einheit alles Seins oder
innerlich gewiß werden. Ist es aber eine schlechte Metaphysik,
uns die Augen für die wirkliche Welt verschließt, um u
ren absoluten Grund in Gott zu zeigen, so kann auch di
wußtseinsform, in der wir Gottes inne werden sollen, und
diesem Zwecke eigens construirt wird, das absolute Einheits
keinen Anspruch auf unsere Anerkennung erheben.

An diesem Sachverhalte ändert die Definition des reli
Gefühls als schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls sehr wenig.
es ist „das Sein schlechthin", welches wir, die Einzelnen, die
theile nur in schlechthiniger Determination erleben. Die Haup
bleibt auch hier, daß uns in der Form schlechthiniger Abhän
die absolute Gleichheit der Welt in Gott zu Gemüthe geführt
Während das „mannichfaltige, viele Sein" oder die Welt uns
abhängig, bald frei läßt, macht uns „das eine, absolute
schlechthin abhängig. Denn dawider daß wir sind, können wi
solut nichts. Ich leugne nun durchaus nicht, daß das unmitt
Bewußtsein unseres Gesetztseins oder der Gegebenheit u
Naturanlagen mitsammt den Bedingungen ihrer Entwickelung
kommt und in Relation zur Religion steht. Aber das eige
religiöse Bewußtsein könnte man es doch wieder nur unter de
dingung nennen, daß man „das Sein" und Gott identisch set

An und für sich ist aber das Bewußtsein schlechthinigen
hängigkeit Ausdruck einer Naturbestimmtheit, unter der sich
Dasein befindet, und die am Ende in keiner direkteren Relatio
Entwickelung der religiösen, wie der sittlichen oder intellekt
Funktion steht. Das Bewußtsein unseres und der ganzen
Daseins kann, wie der Buddhismus und seine modernen A
beweisen, ohne jede Relation auf Gott eintreten, oder es wir
gehaltlos an sich, völlig indifferent gegen die Frage nach dem
Gottes verhalten und auf jede Gottesidee beziehen lassen, welc

bsolutheit der Determination nicht in Frage stellt. Es ist sehr be-zeichnend, daß Schleiermacher sich mit diesem Religionsbegriff direkt auf den Boden der alten Kosmologie stellt, die auch das „Geschaffensein“ als religiöse Anlage und das Bewußtsein „des Schöpfers“, wie es in Lehre und Cultus zum Ausdruck kommt, als das Wesen der Religion bestimmt hat. Nur daß dort die dualistische Weltansicht den Hintergrund bildet, während die physische Absolutheit der Determination, wie sie Schleiermacher versteht, sich nur vom pantheistischen Monismus aus erklären läßt.

Alles in Allem genommen ergibt sich als Ertrag der Schleiermacher'schen Untersuchung zur Sache das Folgende:

1. Im Verlaufe des wissenschaftlichen und moralischen Processes geht uns die Anschauung des Weltganzen auf, in dem wir indessen vergeblich die Lösung und Versöhnung der Gegensätze und Widersprüche des empirischen Lebens suchen.

2. Da aber der gesammte Kulturproceß die Einheit von Idealem und Realem zur Voraussetzung hat und nur unter dieser Voraussetzung einen Sinn und Endzweck gewinnt, so vollziehen wir zugleich mit innerer Nothwendigkeit die Gottesidee als Ausdruck unserer subjektiven Gewißheit über die unanschaubare, aber als Motiv und Ideal das gesammte geistige Leben beherrschende Einheit alles gegensätzlichen Daseins.

3. Die Conception der Weltidee ist demgemäß regelmäßig begleitet von der Conception der Gottesidee, in welcher wir uns die transcendente Einheit aller Weltgegensätze vergegenwärtigen.

4. Das unmittelbare Bewußtsein der absoluten Bestimmtheit des empirischen Daseins durch eine transcendente unanschaubare Einheit des Seins oder das Gefühl der schlechthinigen Abhängigkeit des gegensätzlichen Weltlebens von einer absoluten Einheit ist das specifisch religiöse Bewußtsein, das demnach weder mit dem moralisch-intellektuellen zusammenfällt, noch auch von diesem getrennt werden kann.

Ohne Zweifel wäre aber dieses Resultat befriedigender ausgefallen, wenn Schleiermacher die religiöse Frage nach dem Sinn, Zweck, Werth und Endziel des Weltlebens nicht durch die metaphysische nach seiner einheitlichen Begründung verdrängt

hätte. „Das Gesetz“ der Religion hat er mit dem Obigen nicht entdeckt, wohl aber den Weg gezeigt, auf welchem diese gefunden werden muß.

3. Religion und Dogma.

37. Die Grundanschauungen und Grundbegriffe der Religi

Wie alles geistige Leben nichts anderes als „Erkenn so ist auch die Religion eine Form der Erkenntniß oder b wußtseins. Aber im Unterschied von dem objektiven, auf di lität des Einzelnen gerichteten wissenschaftlichen Erkennen Religion subjektives d. h. unmittelbares, rein innerliches E oder Gefühl. Und das ist gar nicht anders möglich, da ihr stand, die absolute Einheit der Welt oder Gott nirgends in scheinung tritt, weder ein Einzelding noch die Summe aller dinge ist, sondern die unendliche alles Dasein durchdringen zur Einheit des Lebens verbindende Macht, die dem Mens Streite der Gegensätze und im Kampfe der Widersprüche des lebens mit innerer Nothwendigkeit aufgeht. Dieses Eine in und Alles in diesem Einen schauen und fühlen und da höchste Einheit als die Alles producirende, beherrschende u söhnende Macht in schlechthiniger Abhängigkeit unmittelbar e oder innerlich erleben, das ist das religiöse Erkennen oder ligion. So gewiß diese höchste Einheit oder Gott niemals wahrgenommen werden kann, so gewiß kann man ihrer nur telbar inne werden. Es gibt also auch nur eine religiöse, eine wissenschaftliche Gotteserkenntniß. Und so gewiß uns di Einheit nur mittelst und in der Welt aufgeht, so gewiß ka das religiöse Erkennen nicht vom objektiven Bewußtsein Vielmehr wie dieses in jenem seine Befriedigung findet, so r religiöse vom wissenschaftlichen Erkennen angeregt und ent

fortwährend erweiterte. Erst wenn wir uns als Glieder der Welt erkannt haben, werden wir der transcendenten Welteinheit oder Gottes unmittelbar inne. Alle Einheit aber, die uns in den Dingen, sofern wir sie als Ganze anschauen, und die uns im Wechselverkehr mit ihnen aufgeht und mit ihnen zum Weltganzen verbindet, ist nichts anderes als Ausdruck jener absoluten Determination, unter der wir uns mit der gesammten Welt vorfinden und in der uns die absolute Einheit alles Daseins zum „inneren Bewußtsein der Wahrheit“ wird. Indessen weil die Religion „das Eine nur im Vielen“, Gott nur in der Welt erkennt, deshalb gewinnt das religiöse Erkennen — an sich nur eines: Bewußtsein der absoluten Einheit in der Form schlechthiniger Abhängigkeit — eine verschiedene Färbung, und es bilden sich gewisse Grundbegriffe und gewisse Grundanschauungen, welche je nach der Beschaffenheit des „Welttheils“, in dem uns Gott zuerst aufgegangen, oder je nach der Beschaffenheit des Menschen, der sich bald leichter durch die Natur, bald leichter durch die Geschichte zum Bewußtsein Gottes bringen läßt, sich verschiedenartig gestalten, während sie doch nur in dem Maße den religiösen Charakter behaupten, als sie sich über das „Einzelne“, in dem ihnen Gott aufgegangen ist, erheben und dem Bewußtsein der allgemeinen schlechthinigen Determination der ganzen Welt durch Gott Ausdruck geben.

Im eigentlichen Sinne des Wortes ist also das religiöse Erkennen nichts anderes als das unmittelbare Innewerden „der Handlungen des Universums“ auf uns, wie die Reden ursprünglich behaupten, oder das Gefühl der schlechthinigen Abhängigkeit alles Endlichen vom Unendlichen, wie die Glaubenslehre im Einklange mit der späteren Metaphysik Schleiermacher's genauer erklärt. Denn das absolute Sein übt nur eine Handlung auf das Endliche aus: die absolute Determination, und der Mensch, als Vernunftwesen, wird dieser absoluten Determination im schlechthinigen Abhängigkeitsgefühl inne, jedoch immer nur so, daß er die gesammte Welt darunter befaßt. Allerdings geht uns zugleich mit dem Bewußtsein unserer absoluten Determination ein Bild von „dem Anderen“ auf, was in dieser Weise auf uns wirkt. Das Gottesbewußtsein ist nothwendiges Correlat des absoluten Abhängigkeitsgefühls. Denn es

ist ein psychologisches Gesetz, daß nach jedem Eindruck, den ein Gegenstand auf uns macht und in dem wir momentan mit ihm eins sind, sofort das Bewußtsein eine zwiefache Funktion ausübt: die Fixirung unseres Befindens unter der Einwirkung des Anderen (das rein subjective Bewußtsein oder Gefühl) und das Projiciren, Fixiren und Hypostasiren des Anderen, das auf uns gewirkt hat oder noch wirkt. Der letztere Act liegt also bereits auf Seite des objectiven Bewußtseins, hält aber die Analogie mit dem unmittelbaren Bewußtsein noch ein, sofern er unwillkürlich, unreflectirt und uno actu vermittelst der Phantasie in großen Umrissen das Bild „des Anderen", das auf uns gewirkt hat, entwirft. So projicirt auch das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl das blasse Bild der höchsten Einheit oder des absoluten Seins, dessen Handlung es in sich aufgenommen hat. Und in diesem Sinne darf „das Anschauen Gottes" noch zu dem eigentlich religiösen Processe gerechnet werden. Da wir aber Gott nur im schlechthinigen Abhängigkeitsgefühl haben und erleben, so drückt nicht „die Klarheit" des „begleitenden" Gottesbewußtseins, sondern „die Stärke des Gefühls" den Grad der Frömmigkeit des Menschen aus, und das Gefühl behauptet seinen Vorzug das Wesen der Religion an sich darzustellen. Es gilt denn auch als Quelle, Voraussetzung und Werthmesser aller Gottes- und Weltanschauung. Wie es die „einzige Art und Weise" ist wie Gott und Welt in uns eins sein können, so bürgt es vor allem dafür daß wir keine Anschauung Gottes außer in der Welt und keine Anschauung der Welt außer in Gott haben.

Die unmittelbare Gewißheit Gottes als der absoluten Einheit der Welt gibt sich nun aber zunächst kund in einer gewissen unwillkürlichen Betrachtungsweise der letzteren, welche sich daraus erklärt, daß unser frommes Bewußtsein Alles in die absolute Determination, die wir in ihm erleben, aufnimmt.

Bereits die Reden geben die Grundzüge einer religiösen Weltanschauung, deren Eigenart eben darin besteht, das Einzelne im Ganzen, das Mannichfaltige im Einen und als unmittelbare Wirkung des Einen anzuschauen. Diese Anschauung ist zwar nicht ohne reflexionelle Elemente, aber es schlägt doch in ihr der intuitive, divinatorische Charakter durch. Die auf das Ganze und Eine ge-

richtete religiöse Betrachtung sieht Alles zunächst als Eines und Dasselbe. Alle Gegensätze und Werthunterschiede hören in ihr auf, so die Gegensätze von wahr und falsch, gut und böse, frei und nothwendig. „Die Religion athmet da, wo die Freiheit selbst schon wieder Natur geworden ist." Sie setzt das Gemüth „in unbeschränkte Freiheit", weil ihr eben „Alles was ist, nothwendig ist." „Im Unendlichen steht alles Endliche ungestört neben einander, Alles ist eins und Alles ist wahr", „denn wie könnte es sonst geworden sein?" Alles ist gut, „denn es gestaltet sich ja nur, weil es ein gemeinsames höheres Leben ausspricht." „Einem frommen Gemüth macht die Religion alles heilig und werth, sogar die Unheiligkeit und Gemeinheit selbst."[1])

Weiter ist es der religiösen Betrachtungsweise charakteristisch alles Endliche als „Produkt des Universums", als unmittelbare Wirkung des Unendlichen anzuschauen. Durch Hinzukommen der Reflexion bildet sich hier eine Reihe von Begriffen, welche diese „unmittelbare Beziehung des Endlichen auf das Unendliche" genauer fixiren. Weil die religiöse Betrachtungsweise sich über den Causalnexus der Dinge erhebt und diese als unmittelbare Wirkung oder Handlung Gottes empfindet, erscheint ihr Alles als Wunder. Diese Betrachtungsweise ergänzt also die wissenschaftliche und tritt allemal und überall da ein, wo wir die Einzeldinge nicht in ihrer Wechselwirkung, sondern im Weltganzen und als dessen Glieder anschauen. Denn es ist eine nicht weiter disputable Thatsache, daß man ein Ding als Theil der Welt nicht versteht ohne es zugleich als unmittelbare Wirkung Gottes zu verstehen. Daher denn das Wunder nichts anderes ist als „der religiöse Name für Begebenheit." Die gesammte religiöse Weltanschauung haben wir aber, weil auf einer ursprünglichen Handlung des Universums auf uns beruhend, nur als Resultat der Offenbarung und Eingebung oder mit

---

1) Reden, 1. A. S. 51 ff. 64 ff. 3. A. Werke I S. 209 f. 206 f. 209 ff. — Dagegen erklärt die „christl. Sitte" alle Begriffe für unangemessen zur Darstellung des religiösen Bewußtseins, welche den Gegensatz zwischen gut und böse, zwischen höherem und niederem Bewußtsein nicht als einen realen anerkennen. Vgl. § 2 u. 8.

einem Worte als Gnadenwirkung. Denn unter Offenb verstehen wir eben die ursprüngliche Mittheilung des Unive an den Menschen: Eingebung nennen wir sie zugleich, weil si wohl durch die Anschauung der Welt hervorgerufen, doch da nere des Menschen direkt trifft und eben darum auch sich urspr lich und unmittelbar durch den Menschen äußert. Gnadenwi aber soll der gemeinsame Ausdruck für Offenbarung und Eing sein, „für jenes Spiel zwischen dem Hineingehen der Welt i Menschen durch Anschauung und Gefühl und das Eintreten Menschen in die Welt durch Handeln und Bildung, beides in Ursprünglichkeit und seinem göttlichen Charakter". Der ganz giöse Proceß endlich veranlaßt uns den Begriff des Uebernat lichen auszuprägen, sofern er eben als unmittelbare Wirkun Universums selbst übernatürlich ist, d. h. sich nicht als Result Wechselwirkung des Einzelnen erklären läßt.[1])

Zu den Grundbegriffen, in welchen sich das religiöse Gefühl sich selbst aufklärt, gehören endlich auch die Ewigkeit und Unst lichkeit. „Wenn unser religiöses Gefühl nirgend am Einzelnen l sondern unsere Beziehung zu Gott sein Inhalt ist, in welcher Einzelne und Vergängliche untergeht, so ist ja nichts Vergäng darin, sondern nur Ewiges". Die Tendenz der Religion „üb Persönlichkeit hinauszukommen" realisirt sich freilich erst im fordert aber, daß wir schon hier streben „unsere Persönlichke vernichten und im Einen und Allen zu leben". „Mitten i Endlichkeit eins werden mit dem Unendlichen und ewig sei jedem Augenblick, das ist die Unsterblichkeit der Religion".[2])

Also veranlaßt die unmittelbare Gewißheit Gottes, welch zugleich mit dem Weltganzen aufgeht und mit diesem in s hinige Abhängigkeit stellt, eine relativ selbständige Weltansicht, specifisch religiöse Art daran evident ist, daß wir uns übe Einzelne, Gegensätzliche und Widerspruchsvolle der Erscheinun erheben und alles Daseiende an sich d. h. als unmittelbare fung Gottes und insofern als nothwendig, wahr, gut und

---

[1]) Reden, 3. A. S. 240 ff. 1. Ausg. S. 116—119.

[2]) 1. Ausg. S. 228. 3. A. S. 262 ff.

erkennen. Diese Weltanschauung hätte demnach ihre Wahrheitsgarantie und ihre Berechtigung lediglich in dem religiösen Vorgange selbst nachzuweisen und wäre, wie sie ihre Objekte als Wunder anschaut, selbst übernatürlich oder beruhte auf Offenbarung, Eingebung, Gnadenwirkung.

Mit dieser Weltanschauung ist aber zugleich die religiöse Gottesanschauung beschrieben. Denn man kann die Welt nicht in Gott anschauen, ohne zugleich Gott in der Welt anzuschauen. Eine andere Gottesanschauung gibt es überhaupt nicht. Und eine andere Form der Gotteserkenntniß ebensowenig. Denn die unmittelbare Gewißheit Gottes, die uns durch die Anschauung des Weltganzen vermittelt wird, ist allein wirkliche Gotteserkenntniß. So gewiß wir Gottes nur in der Welt und durch dieselbe inne werden, so gewiß gibt es keine „isolirte" Gotteserkenntniß. Und so gewiß Gott kein „Einzelwesen" und kein Gegenstand für unsere Sinne ist, so gewiß gibt es nur eine unmittelbare Erkenntniß der unendlichen absoluten Einheit, die eben identisch ist mit dem Erleben Gottes. Im religiösen Bewußtsein liegt also gar keine Veranlassung zur Projection einer „isolirten" Gottesidee oder gar zur Aufstellung einer „Lehre von Gott und seinen Eigenschaften". Denn in ihm ist die einzige Form, in deren wir Gottes überhaupt habhaft werden, gegeben. Und sofern wir Gott im unmittelbaren Bewußtsein haben, haben wir ihn nicht als einen „Anderen" und Fremden, sondern als „Bestandtheil" unseres Wesens.

Resultat: Gott in der Welt anschauen und die Welt in Gott anschauen ist durchaus dasselbe. Denn wir können die Welt als Ganzes nur in Gott und wir können Gott als absolute Einheit alles Seins nur im Weltganzen anschauen. Diese Anschauung ist vom wissenschaftlichen Erkennen insofern unabhängig als mit ihr das Bewußtsein ihrer Wahrheit unmittelbar verbunden ist, als sie auf dem intuitiven Wege erfolgt und vermöge der Gesetzmäßigkeit ihrer Entwickelung jenem die für das discursive Denken unerreichbare Einheit der Welt garantirt. Dagegen ist sie vom Wissen abhängig, sofern sie sich überhaupt nur im Verlaufe und auf Anregung des objektiven Erkennens entwickelt. Die objektive auf die Welttotalität gerichtete Erkenntniß kommt in dem religiösen Bewußt-

sein der absoluten Einheit der Welt zur Ruhe, und das re
Bewußtsein wird durch das objektive Welterkennen erregt un
bunden. Demnach gibt es weder ein von der Wissenschaft
hängiges „religiöses Erkennen", noch auch eine von der Re
unabhängige Wissenschaft.

Aber Schleiermacher scheint dem Vorurtheil als gäbe
dem Wissen parallel laufendes religiöses Erkennen Vorschub z
sten, indem er, über jene intuitive Welt- und Gottesansch
hinausgehend, behauptet daß sich bei der Gleichheit des religiöse
wußtseins doch verschiedene Deutungen desselben entwickeln,
auch für das allgemeine Welt- und Gottesbild, welches der re
Proceß indirekt veranlaßt, von bestimmendem Einfluß seien.

An sich freilich ist das religiöse Anschauen der Ding
eines und unveränderlich dasselbe. Da aber dem Mensche
Universum nur in seinen einzelnen Darstellungen und da e
Einen leichter in der Natur, dem Anderen in der Betrachtun
Geschichte aufgeht, so erscheint es auch den verschiedenen Me
in verschiedener Gestalt. Es hängt also von der Richtung der
tasie ab, ob Jemand das Universum durch das Medium der M
heit theistisch, oder durch das Medium der Natur pantheistisch,
es durch das Medium des gegensätzlichen Vielen polytheistisc
durch das Medium des Allgemeinen monotheistisch sich vo
Oder es ist die verschiedene „Gemüthsart", die den Mystiker pa
stisch, den Physiker theistisch denken läßt.[1])

Während nun der religiöse Akt selbst — die Berührun
Endlichen durch das Unendliche und das unmittelbare Bew
von dieser Berührung — in Allen derselbe ist und das
gleiche Wesen der Religion darstellt, prägt sich in jenen An
ungen, welche durch die Stellung des Individuums zur Auß
bedingt sind, die Eigenthümlichkeit der Religion aus.
religiöse Werth dieser Anschauungen liegt lediglich in dem G
gefühl, das sie veranlaßt und das sie abspiegeln, wie denn der
der Frömmigkeit allein durch die Stärke dieses Gefühls und ga

[1]) Reden, 1. A. S. 129. 3. A. S. 216 ff. 254 ff. —
'S. 185. 187. 221.

urch die Klarheit oder individuelle Richtung der begleitenden Anschauung von Gott und Welt bestimmt wird. In dieser Beziehung ird denn auch anfänglich die Gleichwerthigkeit aller religiösen Weltnschauung im Vergleiche zu dem religiösen Bewußtsein, das unter llen eines und dasselbe bleibt, bestimmt behauptet.

Denn, wie bemerkt, die Beziehung des Menschen auf das Iniversum bleibt bei der Verschiedenheit ihrer Deutungen durchaus dieselbe. „Es können Tausende auf dieselbe Weise religiös erregt sein und Jeder würde vielleicht sich andere Merkzeichen machen, um sein Gefühl zu bezeichnen, nicht durch sein Gemüth, sondern durch äußere Verhältnisse bestimmt.“ Dabei wird indessen nicht verkannt, was später ausführlich nachgewiesen wird, daß die so projicirten Phantasiebilder verschiedenen Entwickelungsstufen des Geistes angehören und daß, so wie das religiöse Gefühl da in seiner Höhe erscheint, wo es die ganze Welt in sich aufnimmt, so auch die religiöse Gottesidee die vollkommene ist, welche „das Eine in Allem“ als gegensatzlose reine Einheit vorstellt.[1])

Es erklärt sich nun freilich aus der puristisch-polemischen Tendenz der Reden, daß dieselben, namentlich in ihrer frühesten Gestalt, den Werth aller religiösen Reflexion möglichst tief herabsetzen. Denn Schleiermacher will das Vorurtheil bekämpfen, demzufolge die Reflexionen über die Religion diese selbst sein sollen. Sie sind aber nur „abstrakte Ausdrücke religiöser Anschauungen“ oder „freie Reflexion über die ursprünglichen Verrichtungen des religiösen Sinnes“, oder endlich „Resultate einer Vergleichung der religiösen Ansicht mit der gemeinen“. Den Inhalt dieser Reflexionen für das Wesen der Handlung nehmen, das ist der allgemeine Fehler, der vermieden werden soll. „Wunder, Eingebungen, Offenbarungen, übernatürliche Empfindungen — man kann viel Religion haben, ohne auf irgend einen dieser Begriffe gestoßen zu sein; aber wer über seine Religion vergleichend reflectirt, der findet sie unvermeidlich auf seinem Wege und kann sie unmöglich übergehen.“ Und zwar sind das die Begriffe, welche das „was allgemein sein muß in ihr“ bezeichnen. Als

---

[1]) Reden, 1. A. S. 68 f. 185 f. 221. 3. A. S. 205. 258 ff.

freie Produkte der religiösen Phantasie gestatten sie weder eine genaue Bestimmung der Grenzen ihrer Anwendung, noch auch eine organische Verbindung, wie sie das wissenschaftliche System fordert. „Ein System von Anschauungen, könnt ihr euch selbst etwas Wunderlicheres denken? Lassen sich Ansichten und gar Ansichten des Unendlichen in ein System bringen?" fragt die erste Auflage, indem sie bestimmt gegen die Aufgabe des theologischen Systems Stellung nimmt.[1])

Diese ursprüngliche Unterscheidung von Religion und Dogma hat Schleiermacher später eingehend begründet, und sie ist ein bleibender Besitz der Theologie geworden, nachdem das religiöse Bewußtsein sie lange vor ihm in der Beurtheilung des religiösen Characters geltend gemacht hatte, wofür nur an die Mystik und an die ursprüngliche Auffassung des Glaubens seitens der Reformatoren erinnert zu werden braucht. Aber er hat später auch — und die Glaubenslehre bietet den Beweis dafür — das Recht der religiösen Reflexion anerkannt und die Unabhängigkeit derselben von aller philosophischen und theologischen Spekulation durch den Nachweis zu vertheidigen gesucht, daß sie auf dem religiösen Erleben beruhe und in diesem ihr Objekt, wie ihre (subjektive) Wahrheitsgarantie besitze.

Dagegen hat er niemals die Behauptung zurückgenommen, daß die Frömmigkeit *an sich* gegen alle Begriffsbildung gleichgiltig sei. Es ist vielmehr der von der Religion unabhängige Wissenstrieb, der auch diese zu seinem Gegenstande macht und somit eine beschreibende Religionslehre hervorruft. Diese beschreibende Religionslehre entfernt sich aber so weit wie möglich von der Aufgabe des wissenschaftlichen Systems. So wenig es eine Ableitung eines Gefühls aus dem anderen gibt, so wenig gibt es eine Ableitung eines dogmatischen Satzes aus dem andern. Und so gewiß die Bewegungen des religiösen Gefühls unberechenbar und unendlichen Modifikationen im Individuum unterworfen sind, lassen sich dieselben nicht auf einen gemeinschaftlichen Ausdruck bringen. Wenn also Schleiermacher die scharfen Aeußerungen gegen die theologische System-

---

[1]) 1. A. S. 58 ff. 116 ff.

herei später wiederholt, so geschieht das in correkter Abfolge sei-
Erklärung der Religion als einer Sache des unmittelbaren Be-
ußtseins oder Gefühls.[1])

38. Die Reflexionen über die Religion.

Von dem religiösen Erkennen und Anschauen, in welchem wir
willkürlich unsere innere Gewißheit über Gott zum Ausdruck
ngen, muß übrigens das objektive „Erkennen der Religion" sehr
immt unterschieden werden. Die Welt als Wunder, Erscheinung
Offenbarung Gottes und Gott als Ursache, Wesen und Einheit
Welt anschauen, das hat am Ende noch seinen Grund in der
ihlsmäßigen Erfahrung der absoluten, die Welt zur Einheit eines
zen bestimmenden göttlichen Determination und ist nur der un-
kürliche Reflex derselben. Dagegen findet das Religionserkennen
Motiv in dem allgemeinen Wissenstriebe, der den religiösen
ceß im Zusammenhange des geistigen Lebens überhaupt verstehen
begreifen will. Und wenn das religiöse Erkennen überall nur
druck der inneren Gewißheit über die Einheit der Welt in Gott
die sich in den verschiedensten Variationen begrifflich fixirt, ohne
n anderen Anspruch zu erheben als den, daß eben damit jenes
nittelbare Bewußtsein der schlechthinigen Abhängigkeit der Welt
Gott symbolisirt werde, so tritt das vergleichende Reflektiren
: die Religion sogar zu jenem in den entschiedensten Gegensatz,
es nach Maßgabe eines allgemeinen logischen Gesetzes auch die
gion nur erkennen kann, indem es trennt und zerreißt, was in
unmittelbar eins ist, nämlich Mensch, Welt und Gott. Dadurch
unterscheidet sich die Reflexion über die Religion von dem
illkürlichen religiösen Erkennen der Welt in Gott und Gottes
er Welt. Es ist das discursive Denken, welches der Idee der
eilten gegensätzlichen Welt die Idee des weltbegründenden abso-
n Gottes gegenüberstellt. Die Religion, „das absolute Einheits-
ußtsein", hat mit dieser Trennung nichts zu schaffen. Denn
n besteht ja gerade ihr charakteristisches Wesen und ihr eigen-

[1]) Reden, 3. A. S. 197. 202. (Vgl. 2. A. S. 79. 85 ff.)

thümlicher Werth, daß sie der Wissenschaft und dem sittlichen Handeln die Einheit der intellektuellen und physischen Welt in Gott verbürgt.

Indessen erprobt sich die Einheit des geistigen Lebens eben daran, daß keine seiner Funktionen völlig unabhängig von den anderen verläuft und demgemäß auch der religiöse Gehalt des Bewußtseins sowohl Objekt für das wissenschaftliche Erkennen wie Motiv für das künstlerische und sittliche Handeln werden kann.

Warum die Reflexion, auf das religiöse Bewußtsein gerichtet, Gott und Welt, die in ihm gerade eins sein sollen, trenne, welche Bedeutung und welches Recht diese Trennung beanspruchen dürfe, welche Rückschlüsse sich von ihr aus auf den religiösen Proceß selbst machen lassen, inwiefern dieser selbst vielleicht dazu Veranlassung gebe, — diese Fragen sind von Schleiermacher niemals genügend erwogen, geschweige denn beantwortet worden. Da er in Gott ausschließlich die Bürgschaft für die absolute Einheit der Welt sucht, so hat er unter dem Banne dieser dogmatischen Tendenz für sie wenig Interesse. Zudem soll ja das unmittelbar religiöse Bewußtsein gegen jede Begriffsbildung gleichgiltig sein. In sich befriedigt hat es also jedenfalls kein Interesse in die Debatte über das Wesen Gottes und sein Verhältniß zur Welt einzutreten. Als eine fortgehende gesetzmäßige Funktion des Geistes steht es über dem Streite der theologischen Meinungen, die Gott bald in der Welt aufgehen, bald in unerreichbarer Höhe über ihr verschwinden lassen.

Das religiöse Bewußtsein kann also keinenfalls Motiv zu einer Erkenntniß der Religion werden, welche ihrem immanenten Gesetze zufolge die das religiöse Leben constituirenden Faktoren zerlegen, trennen und zerreißen muß, wenn sie dieselben anders „erkennen“ will. Was es hat — die volle ganze Gotteserkenntniß — braucht es doch nicht mehr zu suchen oder sich von der Reflexion deuten zu lassen. Dagegen tritt jeder Versuch Gott anders zu erkennen als ihn die Religion erkennt, mit ihr in den schroffsten Widerspruch, sofern sie ja doch den Anspruch erhebt, die „einzige Art und Weise“ zu sein, wie man Gott überhaupt erkennen kann. Wozu der strikte Beweis der Unmöglichkeit aller objektiven Gotteserkenntniß, wozu der umständliche Nachweis der Nothwendigkeit einer

n Begründung von Wissenschaft und Moral, wozu die end-
ederholung des Grundgedankens der ganzen Religionsphilo-
daß man Gottes nur unmittelbar gewiß werden könne, wenn
r die Erklärung käme, daß die Religion doch nicht zum Ziele
ı könne ohne die Hilfe des wissenschaftlichen Gedankens?
Schleiermacher also voller Ernst mit der Behauptung der
ltigkeit der Religion gegen alle wissenschaftliche Gotteserkennt-
d wenn er dennoch die Religion dem wissenschaftlichen Denken
rt, so geschieht das unter der ausdrücklichen Verwahrung
ie Meinung, als ob es sich dabei um ihre Ergänzung, Ver-
g oder Vollendung handle.
Vielmehr hat die Wissenschaft die Religion als eine von ihr
ıgige Thatsache anzuerkennen, die sie wohl im Zusammen-
es geistigen Lebens begreifen mag, die sie aber nicht ändern
ändern kann. Und die Religion nimmt an diesem Processe
ofern Antheil als sie jede begriffliche Aufstellung für ungil-
irt, die mit ihrer inneren Gewißheit in Widerspruch tritt.
jektive Erfahrung der absoluten Determination der ganzen
ırch Gott, welche die Gewißheit über die transcendente Ein-
Welt in Gott in sich einschließt, verbietet demgemäß von
in dem wissenschaftlichen Erkennen etwas von Gott auszu-
hne Beziehung auf die Welt und von der Welt ohne Bezie-
ıf Gott und von Gott und Welt ohne Beziehung auf die
beide im frommen Selbstbewußtsein eins sind. Nur unter
ingung der strikten Befolgung dieses kritischen Kanons kann
enschaft sicher sein, daß in der Erkenntniß der Religion
ist. Und nur unter dieser Voraussetzung darf sie die logi-
mmung dessen vollziehen, was im wirklichen religiösen Leben
bunden ist, nämlich Gottes, der Welt und des Menschen.
orschung des Einen ohne das Andere würde ihr mit ihrem
hungsobjekte auch den specifisch religionswissenschaftlichen
r nehmen. Denn die speculative und empirische Anthro-
Kosmologie oder auch Theologie stehen in keiner direkten
zum religiösen Bewußtsein, welches den eigentlichen Gegen-
ler wirklichen Religionswissenschaft bildet.
lle Reflexionen über die Religion dürfen also keine Tren-

nung zwischen „dieser und jener Welt“ behaupten, welche dem religiösen Bewußtsein von dem Sein Gottes in der Welt und von der Einheit der Welt in Gott zu nahe träte. Vielmehr erprobt sich der wissenschaftliche Charakter aller religiösen Reflexionen daran, daß sie lediglich das Sein Gottes in der Welt und der Welt in Gott, wie es im religiösen Bewußtsein des Menschen sich ausprägt, zur Darstellung bringen.[1])

Halten wir uns aber an den religiösen Act, in dem man Gottes allein inne wird und zwar, wie früher nachgewiesen wurde, nicht nur im Verhältnisse zu dem einzelnen Menschen oder zur menschlichen Gattung, sondern zur ganzen Welt, so wird die Reflexion, wenn sie denn überhaupt einmal sich eine gesonderte Vorstellung von Gott und der Welt bilden will, immer nur zu dem Resultate kommen, daß wir Gott als ursprünglich handelnd und die Welt als absolut abhängig, daß wir jenen als absolute Einheit, diese als mannichfaltige Vielheit denken müssen. Das Universum ist „das Eine in Allem“ lehrt die erste Auflage der Reden, und die dritte fragt, diese Lehre bestätigend: „oder ist nicht Gott die einzige und höchste Einheit“? So gewiß man aber diese ursprüngliche Handlung nur in ihrem Erfolge, so gewiß man das eine oder absolute Sein nur in dem vielen endlichen Sein erkennen kann, so gewiß kommt auch die Religionswissenschaft zu keiner „isolirten“ Gotteserkenntniß. Und so gewiß es keine sinnliche Wahrnehmung dieses Einen in Allem und seiner ursprünglichen Handlungsweise gibt, sondern nur ein unmittelbares Innewerden oder Fühlen derselben, so gewiß erreichen wir mit dem reflectirten Denken Gott noch weniger wie mit dem unreflectirten Anschauen. Hatte also früher die Dialektik die wissenschaftliche Unmöglichkeit einer gegenständlichen Gotteserkenntniß erweisen wollen, so ergänzt nunmehr die Religionsphilosophie diesen Beweis durch die Behauptung, daß man zwar die religiöse Gewiß-

[1]) Dagegen heißt es in der „christl. Glaubenslehre“: „Untauglich aber für die dogmatische Sprache gebraucht zu werden, sind zunächst nur solche Ansichten, welche die Begriffe von Gott und Welt auf keine Weise auseinanderhalten“ u. s. f. Vgl. 5. A. S. 151 f.

der Gott, nie aber Gott selbst zum Objecte des reflexiven
s nehmen könne. Nur die Art wie Gott in der Welt ist,
ngsweise auf dieselbe wirkt, können wir beschreiben. Und
as können wir nur mit Beziehung auf das religiöse Be-
in. Denn die einzelnen Weltdinge sagen uns für sich gar
von Gott. Erst wenn uns „im Suchen nach dem Unend-
das Weltganze aufgegangen ist, drängt sich uns zugleich
berzeugung von der transcendenten Einheit alles Daseins in
uf. Wie dieser Proceß die Voraussetzung aller Gottesanschau-
t, so bildet er auch die unumgängliche Bedingung der wissen-
ichen Erkenntniß der Religion und der religiösen Weltbetrach-
Man kann sowenig über die Religion reflectiren ohne sie
zu haben, wie man ohne sinnliche Erfahrung über die Natur-
reflektiren kann. Wo man indessen Gott „als Bestandtheil
Selbstbewußtseins" besitzt und sich überzeugt hat, daß man
uf andere Weise" überhaupt nicht haben kann, da wird man
icht im Zweifel darüber sein, daß es überall nur eine „be-
ende Religionslehre" nirgends aber eine Lehre von Gott an
ben kann. Die Reflexionen über das Sein Gottes in der
oder richtiger über das religiöse Bewußtsein von diesem Sein
in der Welt gehören zur Religion, die sich in ihnen über
bst aufklärt; sie dürfen aber nie mit „der Thatsache selbst"
hselt werden.[1])

Demgemäß hält auch die christliche Dogmatik an dem reli-
hilosophischen Grundsatze fest, daß die dogmatischen Lehren vom
en, von Gott und von der Welt nur insoweit ihrer beson-
Aufgabe gerecht werden, als sie die genannten Größen in Be-
z zum religiösen Bewußtsein oder genauer, in der Weise wie
diesem gefunden werden, beschreiben. Die von den Reden
rte „Umprägung der theologischen Formeln in religiöse Werthe"
lso bis zuletzt als eigentliche Aufgabe der Religionswissen-
anerkannt. Und zwar wird es auch von der Glaubenslehre
llem als ein Postulat des religiösen Bewußtseins bezeichnet,

---

[1]) Vgl. Reden, 1. A. S. 116. 165. 3. A. S. 197. 253 ff.
S. 153. 430 ff. Christl. Glaube § 5, Zusatz.

daß nichts von Gott, Welt und Mensch ausgesagt werde, was sich nicht auf ihr Zusammensein in jenem beziehe. Es gibt also keine dogmatische Lehre von Gott, sondern nur eine Beschreibung seiner Einwirkung auf die Welt, und es gibt keine dogmatische Lehre von der Welt, sondern nur eine Beschreibung ihrer Bedingtheit durch Gott. Und diese Einwirkung Gottes wie diese Bedingtheit der Welt können überhaupt nur beschrieben werden wie sie im religiösen Bewußtsein des Menschen erscheinen, da wir außerdem — wenigstens „auf religiöse Art" — gar nichts über beide wissen. Im Interesse der Religion liegt einzig und allein die Analyse der religiösen Erfahrung, die Beschreibung des religiösen Bewußtseins. Die Dogmen dürfen und können also gar nichts anderes sein als Beschreibungen des religiösen Processes, oder freie Reflexionen über seine Bedingungen und Relationen oder endlich Abstractionen aus jenen seelischen Vorgängen. Streng genommen bewegen sich aber nur die ersteren in der religionswissenschaftlichen Linie. Denn mit der Erkenntniß des religiösen Bewußtseins in seinem Verhältnisse zu dem gesammten geistigen Leben überschreiten wir bereits die Grenzen der Religionswissenschaft, wie sehr dieselbe auch dabei interessirt sein mag. Und die Abstractionen über das Sein Gottes und der Welt an sich laufen immer Gefahr den Contakt mit dem religiösen Bewußtsein zu verlieren und fremden Interessen zu dienen. Angesichts dieser Gefahr bleibt die Behauptung der Reden in ihrem Rechte, daß es „eine Täuschung sei das Unendliche gerade außerhalb des Endlichen, das Geistige und Höhere außerhalb des Irdischen und Sinnlichen zu suchen", eine Täuschung, welche die Mutter aller religiösen Mythologie ist. Die Dogmatik muß sich dessen stets erinnern, daß sie Gott und Welt nur kennt, wie sie auf das menschliche Selbstbewußtsein wirken und sich in ihm abspiegeln. „Was also darüber hinaus will und tiefer eindringen in die Natur und Substanz des Ganzen ist nicht mehr Religion und wird, wenn es doch noch dafür angesehen sein will, unvermeidlich zurücksinken in leere Mythologie".

„Alle Begebenheiten in der Welt als Handlungen eines Gottes vorstellen, das ist Religion, es drückt ihre Beziehung auf ein unendliches Ganzes aus; aber über das Sein dieses Gottes vor der Welt und außer der Welt grübeln, mag in der Metaphysik gut

und nöthig sein, in der Religion wird auch das nur leere Mythologie, eine weitere Ausbildung desjenigen, was nur Hülfsmittel der Darstellung ist als ob es selbst das Wesentliche wäre, ein völliges Herausgehen aus dem eigenthümlichen Boden.“ Noch bestimmter erklärt die dritte Auflage: „Diese gegenständliche Vorstellung Gottes gar als Erkenntniß behandeln und so abgesondert von ihren Einwirkungen auf uns durch die Welt das Sein Gottes vor der Welt und außer der Welt, wenngleich für die Welt als Wissenschaft durch die Religion oder in der Religion auszubilden und darzustellen, das vorzüglich ist gewiß auf dem Gebiet der Religion nur leere Mythologie.“ 1)

Die Religionswissenschaft ist also nicht Theologie, sondern Erkenntniß der Religion, beziehungsweise Beschreibung des religiösen Bewußtseins. Die sogen. religiösen Reflexionen haben demnach auch nur „die natürliche Abfolge der religiösen Empfindungen“ darzustellen. Die Dogmen sind „Auffassungen von frommen Gemüthszuständen“. Sie gestatten sowenig eine systematische Behandlung als sich in dem religiösen Empfindungsleben etwa ein „Princip“ abspielt. Vielmehr handelt es sich in der Religionswissenschaft nur um die „Sammlung und Gruppirung“ der Aussagen des Gefühls, wobei sich dann gewisse „wesentliche Richtungen desselben als besondere Bestimmtheiten des Grundgefühls“ herausstellen sollen.2)

Sehen wir uns vorerst die principielle Erklärung der Aufgabe der Religionswissenschaft, in welcher also die Reden und die allgemeinen Grundsätze der Theologie Schleiermachers zusammenstimmen, des Näheren an, so erregt dieselbe sehr erhebliche Bedenken.

Ist die Theologie als Religionswissenschaft in erster Linie nur „Gefühlsbeschauung“, so fragt es sich wie, wo und an wem man das religiöse Gefühl „beschauen“ soll. Als unmittelbares Bewußtsein hat es doch immer nur der Einzelne und zwar zunächst für sich und nach Maßgabe seiner Individualität, also anders wie

---

1) Reden, 1. A. S. 58 f. 2. A. S. 56 f. 3. A. S. 165. 201. 214. 247.

2) Vgl. hierzu Christl. Sitte S. 18—23. Beilage A § 7 ff. C, IV f. Christl. Glaube § 15. 18.

die Anderen. Ueberdies kommt ja auch das religiöse Gefüh für sich vor, sondern immer in Verbindung mit dem sinn Und doch soll die Religionswissenschaft das religiöse Bewu allein darstellen und zwar in der eifersüchtigsten Sorge für Integrität gegenüber den anderen Bewußtseinsformen.

Was nun das erste Bedenken angeht, daß das Gefül solches niemals Gegenstand der Reflexion sein kann, so begegne Schleiermacher mit der übrigens von ihm selbst nicht bef Aufforderung das Gefühl aus seiner unwillkürlichen freien D lung in der religiösen Rede zu erkennen. Die im Anfang gesch freie religiöse Anschauung, welche unwillkürlich sich in ge Grundbegriffen fixirt, der poetische und rednerische Ausdru Gefühlsinhalts bildet also das nächste Objekt des Religionserke welches dann durch Vergleichung der unreflectirten Gefühlsau unter sich und mit dem zu erschließenden Gefühlsgehalt, der zu Grund liegt, an die Stelle des poetischen und bildlichen dialektisch fixirten und eigentlichen Ausdruck setzt, die Ausdrüc ter sich wieder vergleicht, ordnet, gruppirt und somit eine ob Darstellung des religiösen Lebensprocesses zu gewinnen sucht. sich aber das religiöse Bewußtsein nicht nur in der freien sondern auch in freien Symbolen, in der Kunst, in bestin Sitten, vor Allem im Kultus und sogar in gewissen Lehrn ten, mag das Alles mit noch so viel Fremdartigem versetzt äußert und darstellt, so hätte Schleiermacher den ganzen U dieser Lebensäußerungen der Religion als nächstes Objekt des gionserkennens bezeichnen müssen, aus welchem dann allerding Wesen" der Religion, beziehungsweise der gesetzmäßige Verla religiösen Lebens zu eruiren wäre. Da er selbst diese Method eingehalten hat, so mußte er seine individuelle Religion zum jekte seiner Theologie nehmen und konnte sich überdies vor d fahr nicht schützen, der Religion das aus der Metaphysik zu ren, was er ihren Erscheinungsformen nicht entnommen hatte.

Das andere Bedenken, daß man nämlich das religiös wußtsein für sich nicht darstellen könne, weil es eben ohne das liche gar nicht existirt, hat Schleiermacher auch anerkannt, ind erklärte, daß man nur durch Vermittelung der Anschauun

Weltganzen Gottes inne werde und daß sich das religiöse Verhältniß, je nachdem man von der Naturseite oder von der Betrachtung der Geschichte aus zum Gottesbewußtsein gelange, verschieden gestalte. Aber daß es ihm gelungen wäre, die Beziehung der religiösen Idee auf das gesammte Leben zu rechtfertigen und die religiöse Betrachtungsweise in ihrer relativen Unabhängigkeit festzustellen, wird man wenigstens seinen Aphorismen zur Religionsphilosophie nicht entnehmen können.

Dagegen muß die allgemeine Bestimmung der Aufgabe des Religionserkennens als eine zweifellos richtige anerkannt werden. Zwar scheint es sich ganz von selbst zu verstehen, daß die Religion (und nicht Gott) das Objekt der Religionswissenschaft bildet. Man muß sich aber erinnern, daß Schleiermacher eine Ansicht zu bekämpfen hat, derzufolge das dogmatische Wissen um Gott die Religion selbst sein soll und die also zwischen Glaube und Dogma, zwischen Theologie und Religiosität eine wesentliche Differenz nicht zugestehen kann. Die Voraussetzung einer Wissenschaft von der Religion ist also die relative Unabhängigkeit der Religion von der Wissenschaft. Indem nun Schleiermacher den Beweis erbrachte, daß der Trieb nach Erkenntniß des Weltganzen durchaus religiöser Art sei und nur in dem religiösen Gedanken Gottes zur Befriedigung komme, und ebenso daß der moralische Proceß ganz und gar auf der religiösen Ueberzeugung von der genuinen Uebereinstimmung der Natur- und Sittenformen beruhe, hat er zugleich die eigenthümliche und selbständige Art des religiösen Processes außer Zweifel gestellt. Dieser Proceß kann nun auch Objekt der wissenschaftlichen Erkenntniß werden, ohne in die Gefahr zu gerathen, daß man ihn wieder mit der letzteren verwechsele. Denn die unmittelbare Gewißheit über Gott als des absoluten Grundes der Einheit der Welt entwickelt sich zwar nicht ohne den Einfluß des wissenschaftlichen Gedankens, sie ist aber nicht dessen Resultat, sondern Ausdruck der persönlichen Erfahrung der absoluten Abhängigkeit der Welt von Gott. Diese innere Gewißheit über Gott und das ihr entsprechende Verhältniß des Menschen zu Gott, das ist die Religion, welche die Wissenschaft als „eine nothwendige Handlungsweise des menschlichen Gemüths“ in ihrer Eigenart und in ihrem Verwachsensein mit dem gesammten

geistigen Leben zu begreifen hat. Soweit wird man Schleiermacher nur zustimmen können.

Nun scheint sich aber der alte Streit zwischen Religion und Wissenschaft wieder zu erheben, sobald die religiöse Gottesidee zum Gegenstande der wissenschaftlichen Betrachtung gemacht wird und sobald die Religion sich dazu herläßt das eigentliche Gebiet der Wissenschaft, die wirkliche Welt, in ihrer Weise anzuschauen und zu erkennen. Schleiermacher hat sich anfangs diesem Streite entzogen, indem er erklärte, die Religion habe mit dem objektiven Erkennen überhaupt nichts zu thun, sondern begnüge sich mit ihrer unmittelbaren Gewißheit der Einheit der Welt in Gott. Wo sie diese Gewißheit in bestimmte Worte und Begriffe fasse, da erhebe sie gar keinen Anspruch auf objektive Welt- und Gotteserkenntniß, sondern folge nur dem subjektiven Bedürfnisse, das auch äußerlich darzustellen was sie innerlich bewege. Damit war die religiöse Deutung der Welt auf eine Linie mit dem poetischen Ausdrucke des subjektiven Idealismus gestellt worden. Ein Standpunkt den Schleiermacher widerwillig, aber, wie ich meine, durch die Natur der Sache gezwungen, später verlassen hat. Denn die religiöse Deutung und Schätzung des Lebens erhebt sich über den poetischen Idealismus durch den Anspruch auf Gewißheit und Wahrheit, ein Anspruch, der in dem Postulate der religiösen Normirung des sittlichen Lebens am stärksten hervortritt.

Aber nicht nur mit der Auffassung der Reden, welche die Darstellung des religiösen Bewußtseins der individuellen Willkür anheimgeben, sondern auch mit der bestimmten Erklärung der Dialektik und Ethik, daß der wissenschaftliche und moralische Trieb in der Religion seine Befriedigung finde, tritt die Behauptung der Glaubenslehre in Widerspruch, derzufolge es der Frömmigkeit zukommen soll, sowohl das Wissen wie das Thun „aufzuregen". Es liegt ja, wie bereits erörtert, in beiden Bemerkungen Schleiermachers eine Wahrheit. Aber den Ausgleich des scheinbaren Widerspruchs, daß die Wissenschaft ihre Befriedigung im religiösen Glauben und daß dieser wieder in der wissenschaftlichen Aufklärung über sich selbst seine Befriedigung suche, wird man in seinem Religionsbegriffe nicht finden können. Denn wie das schlechthinige Abhän-

igkeitsbewußtsein direkt das wissenschaftliche Interesse aufregen solle, t ebensoschwer einzusehen, wie daß dieses in jenem irgendwelche Beriedigung finden könne.[1])

Solange sich also die Wissenschaft auf das Beschreiben des ligiösen Processes beschränkt und solange die Religion sich mit dem nwissenschaftlichen Ausdrucke ihrer inneren Gewißheit begnügt, ist in Conflikt zwischen beiden denkbar. Nun erkennt aber Schleiermacher in dem allgemeinen Theile seiner Glaubenslehre nicht nur n, daß das religiöse Bewußtsein von sich aus eine bestimmte Weltanschauung entwirft, sondern führt sogar eine solche auf dem chlechthinigen Abhängigkeitsgefühle fußend aus. Dieses Gefühl obektivirt sich im Gottesbewußtsein und sucht in der Gottesidee eine estimmte Antwort zunächst auf die Frage nach dem Woher der Weltbhängigkeit. Die Nothwendigkeit einer „isolirten“ Betrachtungsweise der Welt, des Menschen und Gottes, freilich immer nur wie ie im religiösen Bewußtsein sich abspiegeln, wird anerkannt und sogar gestattet, daß von dem Sein und Wirken Gottes und der Welt im Menschen, das sich nach Maßgabe der Individualität und des wechselnden Charakters des menschlichen Lebens in diesem modificirt, auf „verschiedene“ Beschaffenheiten und Eigenschaften beider zurückgeschlossen werde, mit welchen freilich nichts Wesentliches in Gott, sondern wieder nur die Art wie er sich in uns abspiegelt, ausgedrückt werden soll.

Damit ist nun die subjektive Nöthigung vom religiösen Bewußtsein aus eine Weltanschauung zu entwerfen, in welcher sich dieses vermittelst der Phantasie objektivirt, zugestanden, aber das Interesse an der Wahrheit derselben ist nicht befriedigt, die Frage inwieweit wir damit auf ein, wenn auch nur subjektives, Wissen Anspruch erheben dürfen, nicht beantwortet. Im Gegentheil betont Schleiermacher auch in der Dialektik und in der Glaubenslehre den lediglich subjektiv-individuellen Charakter aller religiösen Gottes- und Weltanschauung. Zwar die bestimmte Behauptung der Gleichwerthigkeit der pantheistischen, theistischen oder polytheistischen Gottes-

[1]) Vgl. Christl. Glaube § 3. 4. Ferner: Kap. 3 u. 4 oben.

idee wird nicht aufrecht erhalten. Vielmehr sowie die Religi subjective Gewißheit über die Welt in Gott endgültig definirt wird auch die monotheistische Gottesanschauung als der vo menste Ausdruck jener höchsten Entwickelungsstufe der Religi handelt. Aber sowenig wie die Wissenschaft producirt die R objektive und adäquate Gotteserkenntniß.

Daß die Religion ein sehr starkes Interesse an der legenheit und Unabhängigkeit Gottes gegenüber der Welt hab sie auch die absolute Abhängigkeit der Welt nur in dem Maß bürge als sie die Erhabenheit Gottes über dieselbe wahre, d religiöse Erhebung des Menschen zu Gott eine leere Illusi wenn sie nicht zugleich eine Erhebung über die Welt, die un nicht leisten kann, was wir in Gott suchen, involvire — für das hat Schleiermacher keine Beachtung, geschweige denn ein wir Verständniß. Eine solche „Isolirung" Gottes liegt umsowenig Interesse der Religion als wir in ihr ja gerade die Einheit und der Welt erleben sollen.[1]). Deshalb wird auch jede „is Aussage über Gott oder die Welt für inadäquat, uneigentlich, lich und symbolisch erklärt, eine Erklärung, welche Schleierm soweit sie sich auf die Gottesidee bezieht, eingehend zu begr versucht hat.

Das Gottesbewußtsein ist nämlich „so in das Selbstbe sein eingeschlossen, daß beides nicht von einander getrennt kann". Es findet sich überhaupt „nie rein, sondern immer an anderen". „Nur an einem einzelnen ist man sich der Totalit an einem Gegensatze ist man sich der Einheit bewußt", diese lektische Kanon gilt durchaus auch für den Versuch der rel Gotteserkenntniß. Weder im Gewissen, noch in den Ideen endlich im Gefühle haben wir Gott „an sich", sondern, wie s selbst zu verstehen scheint, nur in und an uns und immer m

gesprochen werden, als uns alles „äußerlich gegebene immer auch als Gegenstand einer wenn auch noch so geringen Gegenwirkung gegeben sein muß“. Die absolute Determination, in welche Gott die gesammte Welt stellt und welche uns in der Religion zum Bewußtsein kommt, schließt das aber völlig aus. Die Uebertragung der Gottesidee auf einen wahrnehmbaren Gegenstand oder die Vorstellung Gottes als eines „wahrnehmbaren beharrlichen Einzelwesens“ ist also immer nur willkürliche Symbolik, die ernstlich gemeint, mitten in die Mythologie hinein führen würde.[1])

Vielmehr kann auch die religiöse Gotteserkenntniß eigentlich nur das Sein und Wirken Gottes im Menschen, beziehungsweise in der Welt beschreiben. Und wo sie zugleich das unvermeidliche Objektiviren und Hypostasiren, das Projiciren und Personificiren des aus dem religiösen Bewußtsein erhobenen Gottesbildes als einen objektiv nothwendigen Proceß ins Auge faßt, bleibt sie sich doch des sinnlichen Charakters und der lediglich subjektiven Bedeutung dieses Erkenntnißprocesses bewußt. Denn im objektiven Bewußtsein ist so gewiß nichts was dem Gehalte des subjektiven entspräche als es gerade das erstere in dem letzteren sein unbefriedigtes Bedürfniß nach einer abgerundeten und in sich vollendeten Erkenntniß alles Daseins befriedigen möchte.

Nun hat Schleiermacher auch völlig Recht wenn er behauptet, daß die Religion sowenig wie die Wissenschaft zu einer objektiven Gotteserkenntniß komme. Wir kennen Gott nur sofern er zu unserer Erfahrung kommt oder sofern er auf uns wirkt, aber gar nicht wie er etwa abgesehen von aller Beziehung auf die Welt an sich ist.

Allein damit ist weder etwas Neues noch auch irgendwie Zweifelhaftes gesagt. Schleiermacher hat mit diesem Grundsatz vielmehr nur ein allgemein gültiges logisches Gesetz für das religiöse Gebiet in Geltung gesetzt. Denn es gilt nicht nur von Gott, sondern auch von der Welt und zwar von jedem einzelnen Ding in der Welt, daß wir es nur in der Wirkung, die es auf uns ausübt, in dem Eindrucke, den es auf uns macht, oder mit einem Worte,

---

[1]) Christl. Glaube § 4, 4. 5, Zusatz. Dialektik. S. 153 bis 160. 431.

Hypothesen und Postulaten, zu Ideen und Gedankenbildern kann. Das gilt aber, wie gesagt, nicht nur von der Erk Gottes, sondern auch der Welt und jedes Welttheils, d in seinen Einwirkungen auf uns, in seinen Bewegunge Erscheinungsformen, nicht aber in seinem „Wesen", „an sich" um mit Kant zu sprechen, als „Ding an sich" zu e vermögen.

Läßt sich also vom erkenntnißtheoretischen Standpun gegen die Bildung einer bestimmten Gottesidee ganz und ga einwenden, so galt es gerade nachzuweisen, daß auch das r Bewußtsein sich nur in dem Maße als Ausdruck der absolut hängigkeit der Welt von Gott verstehen lasse, als es zugl Realität und die absolute Ueberlegenheit Gottes über die W gewiß macht. Dafür hat aber Schleiermacher, wie gesagt, k teresse. Weil er in Gott nur die Bürgschaft für die Einh physischen und intellektuellen Welt sucht und weil er diese als transcendente absolute Gleichheit beider die Welt const den Faktoren verstehen zu müßen glaubt, hat er für das Postulat der Erhabenheit Gottes über der Welt nichts übri

Die Voraussetzung jeder Gotteslehre, die Begründ religiösen Ueberzeugnng von dem realen Fürsichsein Gottes, h Schleiermacher nicht in Erwägung gezogen. Dagegen behäl der Behauptung recht, daß alle Gotteserkenntniß und Theo

Bestimmungen an sich tragen, welche dem Gebiete des Gegensatzes angehören, in welchem das sinnliche Bewußtsein sich bewegt". Da wir auf einem anderen als dem „anthropoeidischen" Wege zu bestimmten Aussagen über Gott gar nicht kommen können, so dürfen dieselben auch immer nur „symbolischen" Werth beanspruchen. Will man aber das Anthropoeidische vermeiden und das religiöse Gottesbewußtsein von dem sinnlichen Weltbewußtsein getrennt darstellen, so wird man immer nur zu ganz allgemeinen, im Grunde wenig bedeutenden Abstractionen gelangen. Das religiöse Bewußtsein realisirt sich eben nur im sinnlichen, also gewinnt auch die Gottesidee erst Farbe und Gestalt, wenn wir sie durch die Weltidee anschauen.[1])

Dagegen verliert sie damit an objektiver Wahrheit. Denn wenn schon unsere Aussagen über die Welt als Ganzes die Grenzen des objektiven Wissens überschreiten, um wieviel mehr unsere Aussagen über Gott als der transcendenten unanschaubaren Welteinheit? Findet sich also im religiösen Bewußtsein doch eine Nöthigung oder Veranlassung über Gott und die Welt, wie sie etwa für sich sein mögen, etwas auszusagen, so versteht es sich ganz von selbst, daß diesen Aussagen der Werth objektiver Erkenntniß nicht zugesprochen werden kann. „Alle wirklich vollzogenen Vorstellungen von der Welt sind ebenso inadäquat und ebenso bildlich wie die von der Gottheit."

Bei diesem kritischen Kanon bleibt Schleiermacher. Denn wenn die Glaubenslehre im Anschlusse an die traditionelle Dogmatik unter den dogmatischen Grundformen auch „die Lehre von Gott und seinen Eigenschaften" aufführt und ausbildet, so kommt sie doch über den „rein schematischen" Begriff der absoluten Causalität (in der religiösen Gefühlssprache Liebe genannt) nicht hinaus. Und wenn sie mit Rücksicht darauf, daß „die Einheit des Einzelnen und Ganzen im Gefühle verschiedenartig erscheint" auch von „verschiedenen" Eigenschaften Gottes und von verschiedenen Beschaffenheiten der Welt zu sagen weiß, so behält sie sich doch ausdrücklich vor, namentlich in Gott damit nichts „Wesent-

---

1) Chr. Glaube, § 5, 4. 32, 2. 50. Dial. S. 153. 430 f. Psychol. S. 213. Reden, 3. A., 6. Anm. zur 2. Rede.



heit der Welt, wie sie sich im religiösen Gefühle
spricht, so haben ihre Formeln realen Werth, wei
sich diese absolute Bedingtheit nicht aus dem Einf
nen Gegenstandes oder aller wahrnehmbaren Gege
einem Worte aus dem Einflusse der Welt erklärt,
Aussagen kritischen Werth, versucht sie aber aus d
keit die göttliche Causalität zu erschließen, zu defin
jektiviren, so können ihre Formeln immer nur als
nen oder als symbolische Veranschaulichungen gelte

Als eigentliche Gotteslehre ist die Theologie
Symbolik und kann wohl eine Geltung im Kult
der Wissenschaft beanspruchen.

39. Die Aufgabe der Religionswissensch

Ueberblicken wir die zerstreuten Bemerkungen
zur Sache, so können wir uns nicht verbergen, daß
auf Vollständigkeit noch auf Widerspruchslosigkeit
durchgängige Klarheit Anspruch haben. Die vi
Ansätze zur Feststellung des eigenthümlichen Cha
relativen Unabhängigkeit der religiösen Gottes- und
gehen in den sich durchkreuzenden Bestimmungen

Und doch darf man über dem unbefriedigenden Resultate der
erungen über die religiöse Erkenntniß in ihrem Verhältnisse
Wissenschaft eine Reihe sehr bemerkenswerther Andeutungen und
erkungen Schleiermachers nicht vergessen, deren Verfolgung viel-
t die angenehmste und dankbarste Aufgabe in der Beurtheilung
r Religionsphilosophie bildet.

Ich erinnere vor Allem an den vortrefflichen Nachweis, daß
Religion vor und unabhängig von aller Wissenschaft dem Men-
t die Anschauung der Welt als eines Ganzen und in dieser die
Gottes mit einer an allen Religionen und an jedem einzelnen
jekte erkennbaren gesetzmäßigen Regelmäßigkeit vermittelt. Diese
hauung von Gott und Welt gewinnt freilich sowohl an Klar-
wie an Umfang und Gehalt mit der fortschreitenden Erkennt-
der einzelnen Gebiete des Weltlebens. Aber sowie sie regel-
ßig deren Ertrag bei normaler Entwickelung für sich verwerthet,
ibt sie erst mit ihrem das Ganze umfassenden Blicke sowohl dem
lichen Erkennen wie dem praktischen Handeln des Menschen seine
ründung, seine Einheit, seinen Endzweck. Der Mensch müßte
e, er müßte, wie die Kulturgeschichte bis heute bezeugt, immer
eblich warten, wollte er sich von dem wissenschaftlichen Erkennen
einzelnen Weltdinge und Weltgesetze die für sein praktisches Ver-
en unentbehrliche Antwort auf die Frage nach dem Werthe, dem
ne und Endzweck des gesammten Weltlebens, in das er verfloch-
ist, geben lassen. Und wie er diese Antwort auf der untersten
turstufe in der Religion gefunden hat, so kann er sie auch auf
höchsten nur in ihr finden. Oder welche Wissenschaft, die sich
s begrenzten Erkenntnißgebietes und ihrer empirisch bedingten
nntnißmethode bewußt bleibt, vermöchte wohl mit den ihr zu
ote stehenden Mitteln die angeregten Fragen beantworten? Daß
überhaupt ein Bild vom Weltganzen und durch dessen Vermit-
ng eine Vorstellung von dem letzten Grunde und dem absoluten
ecke alles Daseins oder von Gott im Verlaufe des Kulturproces-
aufgeht, und daß uns eine solche frei entworfene Weltanschau-
g, in der wir vor Allem über Werth und Zweck unseres
ens eine Aufklärung suchen, zum „inneren Bewußtsein der Wahr-
" wird, das ist ein subjektiver Erkenntnißproceß, der dem wissen-



schaft in aller Welt leisten kann.

Zu bedauern bleibt nur, daß Schleiermacher
dieser Gedanken nicht weiter gegangen ist. Und de
Interesse seiner religions-philosophischen Tendenz, den
treten, daß die Anschauung des Weltganzen für das
kennen dieselbe Bedeutung hat, wie die Vorstellungsfo
und des Raumes für das empirische, und daß uns i
endlichen" Vorstellungsform mit einer gesetzmäßigen
die Idee vom absoluten Zweck und Grund der Welt od
idee aufgeht, von wo aus dann weiter der religiöse C
Teleologie und Aetiologie aufgezeigt werden konnte.
macher das versäumt hat, so konnte es ihm auch nich
dialektischen Gedanken, daß die Metaphysik eigentlich r
Religion und daß die Religion die einzige mögliche
zu begründen.

Wenn nun die Wissenschaft dem Menschen j
verbieten kann, daß er sich eine Vorstellung von de
Endzwecke oder von dem absoluten Grunde (worauf
einseitig bedacht ist) des Weltganzen bildet und zw
Eindrucke und den Erfahrungen des wechselnden Le
mäßig bildet, so kann allerdings die Wissenschaft fo
allgemeine religiöse Weltanschauung die Erkenntni
deren und Einzelnen in der Welt nicht aufhebt, sonde
theil wirklich ergänzt und im Ganzen der Welt be

von Religion und Wissenschaft und ergeht die Aufforderung sowohl an die Vertreter der empirischen Wissenschaft wie an die des religiösen Idealismus beide gleichberechtigte und ergänzungsbedürftige Anschauungsweisen zu versöhnen.

Für diese Frage hat aber Schleiermacher ebensowenig Interesse wie für die andere nach der Wahrheit der religiösen Weltanschauung. Die Behauptung der Unabhängigkeit der Religion von aller Wissenschaft findet ihr Correlat in der Erklärung der Gleichgiltigkeit der Religion gegen alle Wissenschaft. Die Religion als Gefühl oder unmittelbares Bewußtsein absoluter Abhängigkeit ist eine nicht weiter disputable psychische Thatsache. Aber auch die Frage nach dem Woher dieser Abhängigkeit bringt die Religion nicht in Conflikt mit der Wissenschaft. Denn es ist lediglich ein nothwendiger psychischer Proceß, wenn wir mit Hülfe der Phantasie uns nachträglich auch „ein Bild" von dem Etwas machen, das uns absolut determinirt. Da die absolute Determination in Allen die gleiche ist, so kann es nur auf Rechnung der individuellen Gemüths- und Phantasierichtung gesetzt werden, wenn die projicirten Gottesbilder verschieden ausfallen. Die Religionswissenschaft hat aber alle auf diesem Wege entstandenen Gottes- und Weltanschauungen ohne Weiteres zu acceptiren, und es ist nach Schleiermachers Prämissen reine Willkür, wenn er die monotheistische (einerlei ob pantheistische oder theistische) Weltanschauung bevorzugt, weil sie dem Bewußtsein der absoluten Abhängigkeit der ganzen Welt am meisten entspreche. Denn der Fetischanbeter weiß sich von seinem Fetisch auch absolut abhängig, und der Buddhist weiß sich absolut zum Dasein determinirt ohne sich weder eine monotheistische noch fetischistische Aufklärung darüber zu geben. Nach Schleiermacher ist vielmehr jede Theologie nicht nur individuell oder positiv, sondern jede individuelle Theologie ist auch die richtige Erklärung des religiösen Bewußtseins — sofern sie nur die absolute Abhängigkeit nicht in Frage stellt. Weil aber die Theologie gar nicht „zu deduciren und zu beweisen", sondern lediglich „zu beschreiben" hat, kann sie auch nicht in Conflikt mit der Wissenschaft kommen. Denn die Wissenschaft ist zunächst Erkenntniß des Wirklichen. Auch die Religionsphilosophie hat nur die Aufgabe die Genesis, Entwickelung und Objektivirung des religiösen Bewußt-

liches“ setzen zu wollen. Da wir das gesammte mannichfaltige Weltleben unter der absoluten Determination Gottes denken müssen, so erscheint uns von da aus auch seine Einwirkung auf die Welt als eine verschiedene. Und da wir von diesen verschiedenen Wirkungen, die sich im religiösen Selbstbewußtsein abspiegeln auf die absolute Causalität Gottes zurückschließen, so entfaltet sich auch diese vor unserem Denken in verschiedenen Eigenschaften. Beschränkt sich demnach die Theologie auf die Beschreibung der absoluten Bedingtheit der Welt, wie sie sich im religiösen Gefühle unmittelbar ausspricht, so haben ihre Formeln realen Werth, weist sie nach, daß sich diese absolute Bedingtheit nicht aus dem Einflusse eines einzelnen Gegenstandes oder aller wahrnehmbaren Gegenstände oder mit einem Worte aus dem Einflusse der Welt erklärt, so gewinnen ihre Aussagen kritischen Werth, versucht sie aber aus der Weltabhängigkeit die göttliche Causalität zu erschließen, zu definiren und zu objektiviren, so können ihre Formeln immer nur als leere Abstraktionen oder als symbolische Veranschaulichungen gelten.

Als eigentliche Gotteslehre ist die Theologie demzufolge nur Symbolik und kann wohl eine Geltung im Kultus aber nicht in der Wissenschaft beanspruchen.

39. Die Aufgabe der Religionswissenschaft.

Ueberblicken wir die zerstreuten Bemerkungen Schleiermachers zur Sache, so können wir uns nicht verbergen, daß dieselben weder auf Vollständigkeit noch auf Widerspruchslosigkeit, noch auch auf durchgängige Klarheit Anspruch haben. Die viel versprechenden Ansätze zur Feststellung des eigenthümlichen Charakters und der relativen Unabhängigkeit der religiösen Gottes- und Weltanschauung gehen in den sich durchkreuzenden Bestimmungen über das Wesen der Religion verloren. Insbesondere verräth die letztgültige Erklärung des religiösen Bewußtseins in dem Begriffe der absoluten Abhängigkeit eine Resignation gegenüber dem Interesse an der Wahrheit der Gottes- und Weltanschauung, die aus ihm entwickelt wird, daß es Niemanden wundern kann, diese letztere zu einem lediglich subjektiven Phantasiebilde herabgesetzt zu sehen.

Und doch darf man über dem unbefriedigenden Resultate der Erörterungen über die religiöse Erkenntniß in ihrem Verhältnisse zur Wissenschaft eine Reihe sehr bemerkenswerther Andeutungen und Bemerkungen Schleiermachers nicht vergessen, deren Verfolgung vielleicht die angenehmste und dankbarste Aufgabe in der Beurtheilung seiner Religionsphilosophie bildet.

Ich erinnere vor Allem an den vortrefflichen Nachweis, daß die Religion vor und unabhängig von aller Wissenschaft dem Menschen die Anschauung der Welt als eines Ganzen und in dieser die Idee Gottes mit einer an allen Religionen und an jedem einzelnen Subjekte erkennbaren gesetzmäßigen Regelmäßigkeit vermittelt. Diese Anschauung von Gott und Welt gewinnt freilich sowohl an Klarheit wie an Umfang und Gehalt mit der fortschreitenden Erkenntniß der einzelnen Gebiete des Weltlebens. Aber sowie sie regelmäßig deren Ertrag bei normaler Entwickelung für sich verwerthet, so gibt sie erst mit ihrem das Ganze umfassenden Blicke sowohl dem sinnlichen Erkennen wie dem praktischen Handeln des Menschen seine Begründung, seine Einheit, seinen Endzweck. Der Mensch müßte lange, er müßte, wie die Kulturgeschichte bis heute bezeugt, immer vergeblich warten, wollte er sich von dem wissenschaftlichen Erkennen der einzelnen Weltdinge und Weltgesetze die für sein praktisches Verhalten unentbehrliche Antwort auf die Frage nach dem Werthe, dem Sinne und Endzweck des gesammten Weltlebens, in das er verflochten ist, geben lassen. Und wie er diese Antwort auf der untersten Kulturstufe in der Religion gefunden hat, so kann er sie auch auf der höchsten nur in ihr finden. Oder welche Wissenschaft, die sich ihres begrenzten Erkenntnißgebietes und ihrer empirisch bedingten Erkenntnißmethode bewußt bleibt, vermöchte wohl mit den ihr zu Gebote stehenden Mitteln die angeregten Fragen beantworten? Daß uns überhaupt ein Bild vom Weltganzen und durch dessen Vermittelung eine Vorstellung von dem letzten Grunde und dem absoluten Zwecke alles Daseins oder von Gott im Verlaufe des Kulturprocesses aufgeht, und daß uns eine solche frei entworfene Weltanschauung, in der wir vor Allem über Werth und Zweck unseres Lebens eine Aufklärung suchen, zum „inneren Bewußtsein der Wahrheit“ wird, das ist ein subjektiver Erkenntnißproceß, der dem wissen-

schaftlichen Erkennen der Einzeldinge zwar nicht an Eviden
aber an Gewißheit gleichsteht, und der dasselbe sogar
und begründet, sofern eben keine objektive Wissenschaft zur E
niß des Weltganzen, oder des absoluten Grundes und Zwe
Welt gelangen kann. Das religiöse Erkennen ist also nicht
seinem psychischen Verlaufe von dem wissenschaftlichen specifi
schieden, es leistet auch dem Menschen etwas, was ihm keine
schaft in aller Welt leisten kann.

Zu bedauern bleibt nur, daß Schleiermacher auf de
dieser Gedanken nicht weiter gegangen ist. Und doch la
Interesse seiner religions-philosophischen Tendenz, den Bewei
treten, daß die Anschauung des Weltganzen für das religi
kennen dieselbe Bedeutung hat, wie die Vorstellungsformen d
und des Raumes für das empirische, und daß uns in dies
endlichen" Vorstellungsform mit einer gesetzmäßigen Regelm
die Idee vom absoluten Zweck und Grund der Welt oder die
idee aufgeht, von wo aus dann weiter der religiöse Charakt
Teleologie und Aetiologie aufgezeigt werden konnte. Da S
macher das versäumt hat, so konnte es ihm auch nicht gelin
dialektischen Gedanken, daß die Metaphysik eigentlich nur ver
Religion und daß die Religion die einzige mögliche Metaph
zu begründen.

Wenn nun die Wissenschaft dem Menschen jedenfal
verbieten kann, daß er sich eine Vorstellung von dem Si
Endzwecke oder von dem absoluten Grunde (worauf Schleie
einseitig bedacht ist) des Weltganzen bildet und zwar un
Eindrucke und den Erfahrungen des wechselnden Lebens
mäßig bildet, so kann allerdings die Wissenschaft fordern,
allgemeine religiöse Weltanschauung die Erkenntniß des
deren und Einzelnen in der Welt nicht aufhebt, sondern im

jen Religion und Wissenschaft und ergeht die Aufforderung sowohl
i die Vertreter der empirischen Wissenschaft wie an die des reli=
ssen Idealismus beide gleichberechtigte und ergänzungsbedürftige
ischauungsweisen zu versöhnen.

Für diese Frage hat aber Schleiermacher ebensowenig Interesse
e für die andere nach der Wahrheit der religiösen Weltanschau=
g. Die Behauptung der Unabhängigkeit der Religion von aller
issenschaft findet ihr Correlat in der Erklärung der Gleichgiltigkeit
: Religion gegen alle Wissenschaft. Die Religion als Gefühl oder
mittelbares Bewußtsein absoluter Abhängigkeit ist eine nicht wei=
disputable psychische Thatsache. Aber auch die Frage nach dem
oher dieser Abhängigkeit bringt die Religion nicht in Conflikt mit
: Wissenschaft. Denn es ist lediglich ein nothwendiger psychischer
oceß, wenn wir mit Hülfe der Phantasie uns nachträglich auch
in Bild" von dem Etwas machen, das uns absolut determinirt.
i die absolute Determination in Allen die gleiche ist, so kann es
r auf Rechnung der individuellen Gemüths= und Phantasierich=
ig gesetzt werden, wenn die projicirten Gottesbilder verschieden
sfallen. Die Religionswissenschaft hat aber alle auf diesem Wege
standenen Gottes= und Weltanschauungen ohne Weiteres zu ac=
tiren, und es ist nach Schleiermachers Prämissen reine Willkür,
m er die monotheistische (einerlei ob pantheistische oder theistische)
ltanschauung bevorzugt, weil sie dem Bewußtsein der absoluten
hängigkeit der ganzen Welt am meisten entspreche. Denn der
ischanbeter weiß sich von seinem Fetisch auch absolut abhängig,
i der Buddhist weiß sich absolut zum Dasein determinirt ohne
weder eine monotheistische noch fetischistische Aufklärung darüber
geben. Nach Schleiermacher ist vielmehr jede Theologie nicht
individuell oder positiv, sondern jede individuelle Theologie ist
) die richtige Erklärung des religiösen Bewußtseins — sofern sie
die absolute Abhängigkeit nicht in Frage stellt. Weil aber die
ologie gar nicht „zu deduciren und zu beweisen", sondern ledig=
„zu beschreiben" hat, kann sie auch nicht in Conflikt mit der
senschaft kommen. Denn die Wissenschaft ist zunächst Erkenntniß
Wirklichen. Auch die Religionsphilosophie hat nur die Aufgabe
Genesis, Entwickelung und Objektivirung des religiösen Bewußt=

seins in seinen mannichfachen individuellen Gestaltungen und im Verhältnisse zu den übrigen „Thatsachen des Bewußtseins“ zu erkennen. Indem sie somit „die höchste subjektive Funktion“ des Geistes darstellt, kann sie nicht in Widerspruch zur Philosophie treten, welche „die höchste objektive Funktion“ des Geistes repräsentirt. Wenigstens vom Standpunkte der Schleiermacher'schen Religionslehre aus. Denn so gewiß die „sinnliche“ Erkenntniß des Einzelnen die intuitive Anschauung des Ganzen, so gewiß die objektive Erforschung der sinnenfälligen Vielheit der Weltdinge die subjektive Ueberzeugung ihrer unanschaubaren absoluten Einheit nicht ausschließt, so gewiß schließt die Wissenschaft die Religion und diese jene nicht aus.[1])

Aber die wissenschaftliche Aufgabe der Religionsphilosophie ist nicht erschöpft mit der Beschreibung des religiösen Selbstbewußtseins in seinem Verhältnisse zu dem gesammten geistigen Leben und mit der Darstellung der geschichtlichen Erscheinungsformen, in welchen sich die gemeinschaftliche Religion individualisirt; auch die Concession, welche die Glaubenslehre mit der Darstellung der Art und Weise, wie sich das religiöse Bewußtsein in einer Gottes- und Weltanschauung objektivirt, der traditionellen Lehre und dem populären religiösen Bedürfnisse macht, erschöpft diese Aufgabe nicht. Vielmehr krönt sich die wissenschaftliche Leistung derselben in dem objektiven Beweise des subjektiven Rechtes und der Wahrheit einer unter den vielen möglichen religiösen Weltanschauungen, was Schleiermacher um so weniger hätte verkennen sollen, als er doch ausdrücklich erklärt, daß es verschiedene Stufen in der Entwickelung der Religion gibt und anerkennt, daß uns die Gottesidee, welche für die Wissenschaft leerer Schematismus und für den poetischen Idealismus ein schönes Gedankenbild bleibt, in der Religion zum unmittelbaren Bewußtsein der Wahrheit werde.

Indem aber die vergleichende Religionswissenschaft den Beweis für die Wahrheit einer bestimmten religiösen Weltanschauung

[1]) Christl. Glaube § 2, 28. § 18. Ethik (T.) S. 170. Dial. § 63–74. § 134. Beil. C, IX. — Es ist lediglich falsch, wenn Braniß (a. a. O. S. 137 f.) behauptet: Schleiermacher habe einen förmlichen Gegensatz zwischen Philosophie und Theologie constatirt.

tritt, geräth sie nicht in Gefahr auf das philosophische Gebiet nüber gedrängt zu werden. Denn wenn auch die religiöse Welt-sicht dasselbe Gebiet umspannt, welches die Philosophie zum Ge-nstande ihrer Untersuchung nimmt, so ist doch die Entstehung, lethode und Wahrheit des religiösen Erkennens von der wissen-haftlichen Detailforschung so weit wie möglich verschieden. Be-ränkt sich also das Religionserkennen auf sein Gebiet, das reli-iöse Bewußtsein, entwirft es seine Weltansicht lediglich auf Grund r religiösen Erfahrung, so ist es so gut wie jede andere positive Bissenschaft unabhängig und frei innerhalb seiner Grenzen. Sowohl as begrenzte Forschungsgebiet, wie auch die empirisch-descriptive Rethode, meint denn auch Schleiermacher, scheidet die Religions-vissenschaft von der universell gerichteten, voraussetzungslosen Spe-ulation; von der empirischen Wissenschaft aber trennt sie die Ten-enz „auf Einheit und Totalität", die sich freilich an der Anschau-ung des Weltganzen nur nährt, ihre Befriedigung hingegen allein in der subjektiven Ueberzeugung des Menschen findet. Das ist nun uch im Ganzen genommen richtig. Aber Schleiermacher hätte sei-nen ursprünglichen Intentionen zu Folge mehr sagen dürfen. Er hätte erklären müssen, daß die positive Metaphysik nur verirrtes Religionserkennen ist, und daß die Religion allein den metaphysi-chen Trieb des Menschen auf Erkenntniß des Weltganzen befriedige. Diese Bewährung des alten Satzes: philosophia quaerit, religio ossidet veritatem vermißt man um so mehr bei ihm als er doch selbst die ganze Metaphysik in dialektische Kritik auflöst und der Behauptung treu bleibt, daß man das Ganze der Welt und deren bsoluten Grund (und Endzweck, wie wir hinzufügen) nur auf eligiöse Weise erkennen kann.

40. Die religiöse Gottesidee und die Unsterblichkeitsfrage.

Die allgemeinen Grundsätze der „religiösen Erkenntnißlehre" chleiermachers in der Anwendung auf den positiven Stoff einer stimmten Religion zu erproben, ist hier nicht der Ort. Wohl aber iben wir uns die allgemeinen Resultate seiner Religionsbetrachtung, ie sie sich namentlich in der Gottesidee concentriren, im Vergleiche

mit seiner philosophischen und moralischen Weltansicht zur
lung unseres Endurtheils zu vergegenwärtigen.

Dabei tritt uns freilich wieder der Umstand hinder
gegen, daß Schleiermacher sich nirgends erschöpfend und
Absicht seine positive Gottesidee zu rechtfertigen zur Sache
hat. Wenn es aber erlaubt ist, seine aphoristischen Erkl
zusammenzutragen und zu vergleichen, so ergibt sich als
auf die gestellte Frage, daß eine bemerkenswerthe Differenz
der religiösen und philosopischen Gottesidee nicht obwalt
man nun freilich angesichts der Thatsache, daß Schleierma
Philosophie zur Einsicht in ihre Unfähigkeit über Gott etw
bares auszusagen verurtheilt und ihrem metaphysischen Be
in der Religion Befriedigung verheißt, nicht seltsam finden

Die religiöse Gottesidee, welche sich in seinem allg
Religionsbegriff abspiegelt, ist denn auch so wenig wie diese
tat jener vergleichenden Empirie, jener Beobachtung „der Th
und Bedürfnisse des religiösen Bewußtseins", welche er selbst
ligionswissenschaft als Methode anempfohlen hat, sondern
Postulat seines metaphysischen Bedürfnisses nach einer a
Garantie für die Uebereinstimmung der moralisch-intellektue
der physischen Welt.

Allerdings begegnet diesem metaphysischen Bedürfni
ästhetische Empfindung für die Einheit der Welt, für die H
des Universums. Aber gerade diese Begegnung ist für die
dung des Religionsbegriffs und der Gottesidee verhängniß
worden. Denn der Sinn für das Weltganze, für das Eine
lem, der Schleiermacher einer Offenbarung gleich aufgegang
verleitete ihn, die Lösung der Widersprüche und Gegensätze
Erscheinungswelt in einer transcendenten absoluten Gleichh
[illegible]

oder als unmittelbares Bewußtsein der absoluten Abhängigkeit der Erscheinungswelt von dem einen Sein, das ihre Mannichfaltigkeit zur Einheit eines Ganzen bestimmt, erklärt.

So ist denn auch der Gott, dessen der Religiöse unmittelbar inne wird, kein anderer als der, welchen der Philosoph sucht: die transcendente absolute Einheit des Seins. Somit besteht hier eine Relation zwischen Religionsbegriff und Gottesidee, welche die Behauptung Schleiermachers, daß zwischen dem religiösen Erleben Gottes und dem religiösen Gedanken von Gott ein nothwendiger Zusammenhang nicht statthabe, in keiner Weise bestätigt. Vielmehr dienen die Ausführungen Schleiermachers selbst der gerade entgegengesetzten Meinung zum Beleg, daß nämlich Gottesidee und persönliche Religiosität direkt durch einander bedingt sind. Die mystisch-ästhetische Religiosität vollzieht nämlich ihre Objektivirung mit derselben Nothwendigkeit in der pantheistischen Weltansicht, wie sich diese immer in jener subjektiv realisiren wird. Die religiöse Gotteserkenntniß Schleiermachers oder seine Gottesidee ist nur der Reflex seiner subjektiven Religionsauffassung, um nicht zu sagen Religiosität.

Die Dialektik hat den Beweis führen wollen, daß alle Gottesideen, welche die Wissenschaft aufzustellen bemüht ist, durchaus unzulänglich, weil „leerer Schematismus" seien. Sie hatte in dieser Rücksicht ausdrücklich behauptet, daß der Theismus sowenig wie der Pantheismus das zum Ausdruck bringe, was der Unendlichkeitstrieb des Menschen in Gott sucht. Aber die gesammte Kritik der dialektischen Religionsphilosophie hatte nur einen Maßstab zur Beurtheilung der verschiedenen Gottesideen aufzustellen: das Postulat der gegensatzlosen absoluten Einheit. Weil diese von keiner metaphysischen Construction erreicht wird und für jede im besten Falle ein leerer Gedanke ohne entsprechende Wirklichkeit bleibt, deßhalb gibt es keine wissenschaftliche Gotteserkenntniß. Dabei konnten wir uns jedoch nicht verhehlen, daß der Weltansicht der Philosophie Schleiermachers einzig und allein der „leere Gedanke" des einen Seins, das alles viele Sein in absoluter Determination bedingt und insofern begründet, conform ist. Die Anerkennung „der fast unabänderlichen Nothwendigkeit Gott persönlich zu denken" wird jedenfalls in dem System nicht weiter berücksichtigt und will um so weniger

erkenntniß, und ihr kann es also gleichgiltig sein wie die Re
die Gegenwart Gottes im Menschen hinterher deutet. Dan
soll man überhaupt nur auf „religiöse Weise" jener absolute
heit des Seins inne werden, welche die Wissenschaft und die
im Verlaufe des Kulturprocesses, der sich in dem Gegensa
Idealen und Realen bewegt, jedoch mit der Tendenz denselb
überwinden, postuliren.

Religion und Wissenschaft und Moral suchen also de
den Gott, aber nur die Religion findet ihn wirklich. Und v
Religion wird geradezu verlangt, daß sie dem Menschen de
gewiß mache, welchen jene Beiden zur Begründung ihres Un
mens, die Harmonie zwischen Natur und Vernunft herzustellen,
chen. Wir dürfen also keine Verschiedenheit zwischen dem m
fischen Postulate Gottes und der religiösen Idee von Gott er
Vielmehr das Suchen der Wissenschaft nach Gott kommt
Religion zur Befriedigung. Wenn die Reden anfänglich di
des Universums an Stelle der Gottesidee proklamiren, so ge
damit doch nur der Ueberzeugung Ausdruck, daß die getheilte
sächliche Welt dennoch ein harmonisches Ganze ist, und
keine Inconsequenz, wenn später der Begriff des Universum
auch auf die Erscheinungswelt Anwendung erleidet, durch die G
idee zur bestimmteren Bezeichnung der unanschaubaren ab
Einheit der empirischen Welt ersetzt wird. Die Bürgschaft
daß die getheilte Welt dennoch ein Ganzes ist, hat Schleier

Wird endlich nach dem Verhältniß jener höchsten Einheit zu mannichfaltigen Vielheit des Weltlebens gefragt, so kan ndasselbe ner nur in Form der Causalität aufgefaßt werden, aber im Un-chiede vom zeitlichen Causalnexus, der absoluten Causalität. se letztgiltige Definition der Gottesidee, welche in der Glaubens-re zur vollen Geltung kommt, hat aber zur Folge, daß darauf alten wird, daß auch der Mensch der Einheit alles Seins nur Form des absoluten Abhängigkeitsgefühls inne wird. Wenn nun Gott nichts gesucht wird als die Einheit der Welt und wenn hts von ihm erfahren wird als die absolute Determination, so steht es sich ganz von selbst. daß diese Art der Religion — nach leiermacher das allgemeine Wesen der Religion — von tt nichts Anderes auszusagen gestattet, als daß er die Einheit des ins oder die absolute Causalität sei, welche die Vielheit der Er-inungswelt zur Einheit eines Ganzen absolut bestimme.[1]

Es ist keine „Religion ohne Gott" die der Redner verkünden llte. Und die Meinung, „daß die Idee von Gott sich zu jeder schauung des Universums bequeme" und daß „eine Religion ohne tt besser sein kann als eine andere mit Gott" wird schon in der en Auflage der Reden durch die Erklärung paralysirt, daß den schiedenen Religionsstufen auch verschiedene Gottesideen entspre-n, ja daß die niederen oder höheren Religionsstufen an den beglei-den Vorstellungen von Gott erkennbar seien.

Also ist die pantheistische Gottesidee nothwendiges Correlat

---

1) Der Ausdruck „Universum" wird abwechselnd gebraucht mit den nen: „die Gottheit", „das Eine und Ganze", „das Weltall" und später st durch bestimmtere Ausdrücke wie „die Einheit des Ganzen", „Gott", e göttliche Weltordnung", neben welchen freilich die unbestimmteren Be-nungen: „Universum", „das Ewige", „das Unendliche" auch noch vor-men. Reden, 1. A. S. 310. 2. A. S. 67. 77. 159. vgl. mit 3. A. (Theol. I.) S. 189. 196. 249. 251. 255. 258. u. a. m. — Das Weltganze oder Universum wird dann später als das abgeleitete vom ursprünglichen, das getheilte vom absolut einen Sein, als erscheinende Wirkung vom cendenten Grund, als Offenbarung Gottes von Gottes Wesen unter-den.

und Sein hervorbringende und anknüpfende Nothwendigkeit",
die eine Vorstellung „beschränkt", die zweite „todt und
Uebrigens wird bemerkt, „daß beide Vorstellungsweisen gar ni
weit auseinander liegen als es den Meisten erscheint". Jede
„ist die gewöhnliche Vorstellung von Gott als einem ein
Wesen außer der Welt und hinter der Welt nicht das Ein
Alles für die Religion, sondern nur eine selten ganz reine,
aber unzureichende Art sie auszusprechen." Aber auch die pa
stische Formel ist inadäquat. Man kann eben Gott nur im
nicht im objektiven Wissen erkennen.[1])

Inwiefern diese Sachlage in der christlichen Glaubens
Sittenlehre verschoben werde, lassen wir hier dahin gestellt.
ihrer Bestätigung aber ist noch Folgendes hervorzuheben.
Schleiermacher in der Dialektik die Einheit der Welt in der
lirten transcendenten Gleichheit ihrer Theile sucht und som
Verhältniß von Gott und Welt nur nach Analogie des V
nisses von Wesen und Erscheinung oder Ursache und Wirkun
endlich Sein und Modus zu denken übrig läßt, so gibt das r
Bewußtsein, wie er es bestimmt, keine Veranlassung von sic
dieses Verhältniß sich etwa anders vorzustellen. Wenn näml
hauptet wird, daß Gott „Bestandtheil" des menschlichen Wese
daß es von Seiten des Menschen eine Einwirkung auf Got
geben könne, daß endlich die Determination der Welt durc
eine absolute sei und dieser den Charakter eines Ganzen erf

ß jener das absolut bestimmende Wesen, diese die absolut be-
immte Erscheinung ist.

So wenig wie das objektive wissenschaftliche Bewußtsein, so
enig hat das subjektive religiöse etwas übrig für die Selbstständig-
it Gottes gegenüber von der Welt. Vielmehr erreichen Beide ihre
endenz in Gott die Einheit der Welt zu finden nur in dem Maße
ls sie jede wesentliche Differenz zwischen Gott und Welt aufheben.
Damit hat nun Schleiermacher das religiöse Interesse an der Ueber-
egenheit Gottes über die Welt jedenfalls nicht zum richtigen Aus-
ruck gebracht, aber er hat auch hier den Gedanken bewährt, daß es
n der Religion eine Beziehung auf Gott nicht gibt, die nicht zu-
gleich Beziehung auf das Weltganze ist, und daß die Verschieden-
heit in der Auffassung dieser Beziehung auf Gott bedingt ist durch
die Anknüpfung des religiösen Triebes an irgend ein Glied dieses
Weltganzen, sei es die Natur oder die Geschichte oder irgend ein
Einzelereigniß oder eine einzelne Person.

Daß bei seiner Auffassung des Verhältnisses von Gott und
Welt für die aktiven Bethätigungen des religiösen Sinnes in Ge-
bet, Opfer, Cultus ꝛc. rein nichts übrig bleibt, bestätigt nur die
frühere Bemerkung, daß Gottesidee und Religion in einem direkten
Verhältnisse zu einander stehen und sich gegenseitig als Maßstab
ihres Werthes und ihrer Bedeutung gebrauchen lassen.

Es liegt vor Augen, daß die religiöse Weltansicht, welche das
Correlat dieser Gottesidee bildet, in keiner Weise geeignet erscheint,
die Selbstständigkeit, den besonderen Werth oder gar die Unsterb-
lichkeit der einzelnen Formen des Daseins, insbesondere also der
menschlichen Persönlichkeit zu garantiren. Vielmehr gilt es gerade
als die religiöse Betrachtungsweise der Personen und Dinge, daß
man deren Selbstständigkeit, Eigenthümlichkeit und besondern Werth
übersieht, weil der Religion nicht das Einzelne und Persönliche,
sondern einzig und allein das Ganze und Allgemeine in's Auge
faßt. „Die Religion strebt ganz dahin, daß die scharf abgeschnitte-
ten Umrisse unserer Persönlichkeit sich erweitern und sich allmählich
verlieren sollen in's Unendliche, daß wir, indem wir des Weltalls
inne werden, auch so weit als möglich eins werden sollen mit ihm".
Bezieht man die Unsterblichkeitsidee, die an sich mit der Religion

das religiöse Leben dasjenige ist, in welchem wir alles St
schon geopfert haben und die Unsterblichkeit genießen." „
lernt hat mehr zu sein als er selbst, der weiß, daß er wen
liert, wenn er sich selbst verliert; nur wer so sich selbst verlä
mit dem ganzen Weltall zusammengeflossen ist, hat ein
den Hoffnungen, die uns der Tod gibt, und zu der Unsterb
zu der wir uns durch ihn unfehlbar emporschwingen."[1])

Die endgiltige Erklärung der Religion bestätigt diese
schen Ausführungen. Denn wir haben uns oben überzeugt,
Mensch zum unmittelbaren Bewußtsein Gottes nur gelang
wie er seine Einigung mit Gott nur vollziehe unter der Bed
der Erweiterung seines Selbstbewußtseins zum Weltbewußtse
unter der Bedingung, daß er sich nicht mehr als Selbst un
son, sondern lediglich als „Welttheil" fühle. Der Begr
schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls, in das wir ja alles
Sein mitaufnehmen, ist nur der Ausdruck für den totalen
des eigenen Selbst, für das Verzichtleisten auf alles selbstständig
auf allen persönlichen Werth. Somit finden wir also Gott nu
der Bedingung der Preisgabe unserer persönlichen Selbstständ
und so schauen wir die Welt in Gott nur, indem wir zugle

---

[1]) Reden 3. A. (Th. W. I.) S. 110. 118–120. — Schlei
hat anfänglich nicht nur erklärt, daß ihm die Religion geblieben
Gott und Unsterblichkeit für ihn verschwanden, und daß die Art

e individuellen Bestandtheile in dem Schmelztiegel des einen all=
neinen Seins zerfließen und sich auflösen sehen.

Nun steht freilich diese religiöse Weltanschauung Schleier=
acher's in einem unauflöslichen Widerspruche mit der Betonung
Werthes der Individualität, der wir bei Besprechung der Mo=
logen begegneten, und mehr noch mit der Bedeutung, welche die
hik der Persönlichkeit in dem sittlichen Culturprocesse abzugewin=
n wußte. Demnach erscheint hier die früher nachgewiesene Unfä=
gkeit des pantheistischen Monismus die Existenz und den Werth
s Individuellen aus dem Alleinen wissenschaftlich zu begreifen, als
terminirende Negation der Moral durch die Religion und dieser
rch jene. Nach einer Lösung dieses Widerspruchs sucht man ver=
blich in der Weltanschauung Schleiermachers. Es ist mir aber
s der eclatanteste Beweis für die Richtigkeit meines früheren Ur=
eils, daß Schleiermachers Gottesidee die Einheit der Welt in dem
aße nicht verbürgt, als sie selbst nicht sowohl aus der religiösen
fahrung geschöpft, als vielmehr durch die pantheistische Philo=
phie der Religion octroirt worden ist. So kann es am Ende
cht auffallen, daß die Proclamirung der Selbstständigkeit der Re=
gion resultatlos verläuft und daß die religiöse Gottes= und Welt=
schauung Schleiermachers zuletzt nur die Postulate seiner philoso=
ischen Metaphysik repräsentirt, unter deren Druck, wie nachgewiesen,
reits die charakteristische Verbildung seines Religionsbegriffs sich
llzogen hat.[1])

4. Religion und Kirche.

41. Das religiöse Handeln im Cultus.

Für die Bildung der Kirche zieht Schleiermacher drei Fakto=
n in Betracht:

[1]) Mit vollem Recht hebt Ritschl (a. a. O. S. 42 ff.) hervor,
ß Schleiermacher's Weltanschauung insofern sie die Linie der heidnischen
ilosophie einhält, als sie den Kosmos der Persönlichkeit unbedingt über=
net, während seine sittlichen Grundanschauungen sich in der Richtung
die christliche Weltansicht bewegen, welche die Synthese zwischen Mo=
und Religion in der Weise vollzieht, daß sie dem Menschen gerade in
Abhängigkeit von Gott seine Ueberlegenheit über die ganze Welt verbürgt.

1. den Trieb das religiöse Bewußtsein zu äußern.

2. den Trieb sich über diese Aeußerungen zu verständig
sich an ihrer gemeinschaftlichen Darstellung zu erbauen,

zuletzt, freilich nur beiläufig, die geschichtliche Bedeut
Religionsstifter, welche einer bestimmten religiösen Grundan
den klassischen Ausdruck geben und eben dadurch zum Samm
für alle Diejenigen werden, die nach dem Gesetz der Wahlan
gerade nach diesem gemeinschaftbildenden Mittelpunkte gra
Wir haben demnächst im Anschlusse an das religiöse Erken
religiöse Handeln oder den Cultus in's Auge zu fassen.

Es steht nun im genauesten Zusammenhange mit den
gewiesenen Ueberwuchern des metaphysischen Interesses ü
eigentlich religiöse, daß Schleiermacher im Widerspruche mi
eigenen Grundsätzen, die Antwort auf die religiöse Frage du
mittlung der Metaphysik statt durch Anschauung der Aeuß
der Religion im Cultus und der von diesem geleiteten E
finden glaubte. Die Einladung, die Religion aus ihrem He
ten in Gebet, religiöser Rede und Kunst kennen zu lernen,
der Redner an Diejenigen richtet, die sie mit Moral und
physik vermengen, ist der Religionsphilosoph selbst nicht
Freilich bewegen sich alle die Erklärungen der Religion, wel
selbe als „Genuß der Schönheit der Welt", als „passives A
und Fühlen des Universums", als innerliches Erfahren der al
Einheit, oder endlich als schlechthiniges Abhängigkeitsgefühl
men bereits in einem Widerspruch mit jener Einladung d
ners an die Verächter der Religion. Denn es versteht s
selbst, daß die so gekennzeichnete Religion sich zu dem Trie
Aeußerung ebenso indifferent stellen muß, wie zu dem Wisse

Der eine Grundfehler des Schleiermacher'schen Re
begriffs tritt also auch hier wieder klar zu Tage. Denno
Schleiermacher von seiner passiven Gefühlsreligion einen in
Uebergang zum Handeln so gut wie zum Erkennen. Es ist
der allgemeine Darstellungstrieb mit dem der Geselligkeitst
das Engste zusammenhängt, welchem auch das Innerlichste i
schen sich nicht entziehen kann. So wissen die Reden bereits
ersten Auflage von einem unwillkürlichen Hervortreten des n

Sinnes „in Ton und Geberde“ zu reden und zur Belauschung jener zierlichen Momente, in welchen die Andacht in der Gebetsrede hervorbricht, einzuladen. So wird in der dritten Auflage behauptet: „mit keinem Elemente des Lebens ist wohl den Menschen ein so lebhaftes Gefühl eingepflanzt von seiner gänzlichen Unfähigkeit es für sich allein jemals zu erschöpfen als mit der Religion“. Es handelt sich dabei um die gegenseitige Ergänzung in der Darstellung des Unendlichen und um die Erregung des religiösen Sinnes durch diese Darstellung.

Aber wie gesagt: es ist nicht die Religion als solche, welche in Darstellung übergeht, es ist vielmehr der Umstand, daß auch das religiöse Bewußtsein sich der allgemeinen geistigen Lebensbewegung nicht entziehen kann, welcher die Darstellung des Innersten durch Vermittlung des von der Religion unabhängigen „Triebes nach Aeußerung zum Zwecke des Gemeinschaftbildens“ verursacht. Das „Gattungsbewußtsein“ findet nämlich seine Befriedigung „nur in dem Heraustreten aus den Schranken der eigenen Persönlichkeit und in dem Aufnehmen der Thatsachen anderer Persönlichkeiten in die eigene“. Abgesehen von dem Uebergehen des Gefühls in das eigentlich sittliche Handeln äußert sich dasselbe auch unmittelbar als solches und veranlaßt durch diese Selbstoffenbarung die „Nachbildung“ gleicher Gemüthszustände in Anderen. Selbstverständlich bleibt dabei die Gefühlsäußerung an sinnliche Medien gebunden, wie ja auch das fromme Gefühl erst in Verbindung mit sinnlichen Affektionen zu „frommen Momenten“ und „Erregungen“ wird.[1])

Den Reden gilt nun als eigentliches Darstellungsmittel der Religion die begeisterte und kunstmäßige Rede. Seine eigene Religion aussprechen und dadurch die Religiosität Anderer erregen, oder den Ausdruck der Religiosität Anderer auf sich erregend, ergänzend und berichtigend wirken lassen, das ist der Verlauf des religiösen

---

[1]) Werke I, S. 319 ff. Glaubensl. § 3, 4. 6, 2. — Als unmittelbare Gewißheit Gottes steht die Religion dem Erkennen immer noch näher wie dem Wollen. Man kann Gott in seinen Wirkungen fühlen und unmittelbar erkennen, aber zu wollen braucht man die absolute Abhängigkeit um so weniger als man sie erleben muß.

gen Gefühle einimpfe".[1]) Diese unmittelbare rednerische Dar
der Religion, welche also unter die Kunstthätigkeit fällt, bild
den eigentlichen Stoff für den Dogmatiker, welcher die Aufga
an die Stelle des bildlichen den eigentlichen Ausdruck zu se
ist aber gewiß nicht zufällig geschehen, daß der „Redner
die Religion, die rednerische Darstellung derselben in ei
Weise betont hat. Und ein Widerspruch zwischen der Beh
der Ethik, daß die Kunst die Sprache der Religion sei un
einseitigen Hervorhebung der religiösen Rede besteht jedenfall
da Schleiermacher die religiöse Rede jeder Form durchaus i
logie mit der künstlerischen Selbstmanifestation gedacht hat.
dies ist schon hervorgehoben, daß auch dem gedankenmäßige
stellen des Religiösen überall nur ein symbolischer, bildlicher
zuerkannt wird, da ja im objektiven Bewußtsein nichts ist w
subjektiven ganz entspräche und der lehrhafte Charakter der
sen Rede da um so fehlerhafter erscheinen muß, wo von d
gion behauptet wird, daß sie schlechterdings „nicht lehrb
Demnach ist es kein Sprung, wenn wir von diesen aphor
Erklärungen der Reden sogleich zu der leider auch nur aphor
Beschreibung der religiösen Kunst, wie sie sich namentlich im
realisirt, übergehen. Dabei heben wir die auffallende T
hervor, daß eine so künstlerisch angelegte Natur wie die S
machers der kultischen Darstellung der Religion nur eine s

nachers diese Lücke ergänzt hat, werden wir später sehen. ophischen Ethik ist es aber nur sehr unvollkommen gelun- höchste Tendenz der Kirche, die Bildung eines Kunstschatzes, em sich das Gefühl eines Jeden bildet und in welchem ne ausgezeichneten Gefühle niederlegt", zu erklären und zu gen.[1]) Ebenso unklar und unsicher ist die Unterscheidung iösen von der profanen Kunst, welche dort nur angedeutet, hristlichen Sitte aber genauer ausgeführt wird.

rwägt man nun, daß Schleiermacher die Darstellung der Re- nz und gar der Persönlichkeit, ihrer freien Rede-, Ausdrucks- vegungsweise überläßt, so liegt keine Analogie für die reli- rstellung näher als die der Schauspielkunst, wobei nur die hervorzuheben wäre, daß die letztere vorwiegend die Hand- e erstere vorwiegend die Empfindung und zwar ausschließlich s Medium des Wortes und der Geberde (wozu später noch ung gefügt wird) zur Darstellung bringt. Die Virtuosität Darstellung des Religiösen würde freilich nicht im geraden iffe zu der Virtuosität der Religiosität selber zu denken jene an gewisse intellektuelle und physische Bedingungen t bleibt. Es darf dabei nicht vergessen werden, daß der Charakter aller und also auch der religiösen Darstellung in monie des Inneren und Aeußeren zu suchen ist, und daß rtuosität in der Nachahmung religiöser Darstellung für das des inneren Gehalts Ersatz bieten kann.

chleiermacher's philosophische Religionslehre hat demzufolge efis und Art, den Umkreis und die Bedeutung des religiösen s oder des Cultus im allgemeinsten Wortverstande ebenso enügend in Erwägung gezogen, wie sie neben dem wissen- hen das religiöse Erkennen in seiner relativen Unabhängigkeit stellen wußte. Die Ausführungen der „christlichen Sitte", as kultische Handeln als Abart des darstellenden und mit als Species des sittlichen Handelns überhaupt aus dem

---

[1]) Ethik (T.) S. 162 ff.

welches mit dem erörterten in einem nothwendigen Zusamme
steht, in Betracht ziehen, nämlich den Trieb nach Verständigu
Ergänzung in der Religion durch die Gemeinschaft.

Die Aeußerung der eigenen Religiosität erfolgt zwar
in Gemäßheit sowohl eines unabweislichen Naturtriebes,
sittlichen Postulats, daß alles Innere Aeußeres werden mü
ist von Hause aus mit der Tendenz auf Gemeinschaftsuch
Gemeinschaftbilden ausgestattet. Wie nun schon bei der
ung des Religiösen auf die Individualität gerechnet werde
da sich das Wesen der Religion so gewiß in Jedem ande
prägt, als eben Jeder ein Anderer ist wie der Andere, so
derselben bei der Bildung religiöser Gemeinschaften vermitt
Selbstdarstellung religiöser Individuen eine geradezu con
Bedeutung zu.

Die Akademie von Priestern, in welcher Schleiermac
fänglich nicht nur auf den Austausch aller möglichen re
Individualitäten, sondern sogar auf eine gemeinschaftliche
wirkung aller individuellen Religionen gerechnet zu haben
wird von ihm so beschrieben, daß in ihr Jeder bald geben
empfangend, bald als Priester, bald als Laie dahin mit all
deren durch Selbstmanifestation wirkt, daß in der Totalität
dividuellen religiösen Darstellungen die ganze Religion zur
ung kommt. Dabei fühlt keiner den Antrieb den Anderen

ihrer individuellen Darstellungen zu finden ist, von denen also auch nichts verloren oder aufgegeben werden kann, ohne Nachtheil für das Ganze. Denn wie das Universum in einer unendlichen Mannichfaltigkeit seiner Darstellungsformen erst ganz und voll zur Erscheinung kommt, so kommt auch die eine Religion in einer unendlich mannichfaltigen Abstufung individueller Darstellungen erst vollständig zur Anschauung.[1])

Diese ideale allgemeine Priesterkirche schwebt Schleiermacher als die triumphirende vor Augen, welche der in bestimmte Rechtsformen gekleideten Kirche als der streitenden schroff gegenüber gestellt wird. Noch stärker tritt die unverhohlene Geringschätzung, welche der Redner dem officiellen Kirchenthum gegenüber zu erkennen gibt, in der Definition der traditionellen Kirche als der Gemeinschaft derjenigen, welche die Religion erst suchen, sie aber nicht besitzen, hervor. „Nicht Religion, nur ein wenig Sinn für sie, ein mühsames, auf bedauernswürdige Art vergebliches Streben, zu ihr selbst zu gelangen, das ist Alles, was man auch den Besten unter ihnen zugestehen kann".

Das gilt insbesondere von der Masse der sog. Laien, welche überall in der Kirche mehr auf Mittheilung von Ansichten und Meinungen über die Religion, als auf Mittheilung dieser selbst bedacht sind und dadurch zur Verfälschung der Religion und zur Förderung des verderblichen Sektengeistes indirekt mitwirken. Trotz dieser ungünstigen Beurtheilung der Kirche fordert der Redner nicht ihre Auflösung. Vielmehr will er ihre Reform durch die wahre Kirche, womit er zu der Beurtheilung des Kirchenthumes unter dem Gegensatze der unsichtbaren und sichtbaren Kirche übergeht.[2])

Weil es nämlich der Masse der Laien, welche die sichtbare Kirche bilden, an der wahren Religion fehlt, sind dieselben angewiesen, sich ihre Meister und Lehrer unter den „Virtuosen" der

---

[1]) Reden, 3. A. S. 181—183. 211. — Es braucht hier nur daran erinnert zu werden, daß auch die Glaubenslehre die Kirchengemeinschaften „als ungleichmäßig fließende" aus dem Gesetz der individuellen Zahlanziehung erklärt. § 6, 2. 3.

[2]) Reden, 3. A. S. 186 f. 188. 191 f.

Gegensatzes der Virtuosen in der Religion und der zur W
Meister berechtigten Menge der die Religion Suchenden t
der dem staatlichen Gegensatze von Obrigkeit und Unterth
gebildete von Geistlichen und Laien, Kirchenfürsten und
unterthanen, und wenn mit dem Allem die Kirche auch
einem bloßen Appendix des Staates herabgesetzt wird, w
durch die Besonderheit ihres geistigen Departements, der
verboten ist, so läßt sich doch dawider nichts sagen, daß die
leiter „die äußeren Verhältnisse der frommen Gemeinschaf
den Principien der bürgerlichen Ordnung feststellen.“[1])

Es wäre überflüssig die Differenz zwischen der frühe
späteren Ansicht Schleiermacher's über die Kirchenbildung
indessen hier wie dort aphoristisch und unfertig uns gegen
noch weiter zu verdeutlichen. Dagegen ist es von Interess
überzeugen, wie sich in seinen Theorien dieselben Gegensätze
treten und durchkreuzen, welche mit einer Art von Nothw
wie es den Anschein hat, immer und überall das kirchlich
Gemeinschaftsleben verwirren und erschüttern. Der Kampf
teressen zwischen der religiösen Virtuosität und der amtliche
lität, zwischen dem individualistischen Separatismus u
national-politischen Unionismus, beherrscht in irgend eine
das kirchliche Leben jedes Volkes und jeder Zeit.

Daß Schleiermacher zur Ausgleichung der sich durchkr

upten, als der bezeichnete Gegensatz in denselben unversöhnt und ff stehen gelassen wird. Aber auch die Versöhnung der An- che des religiösen Universalismus mit denen des nationalen tikularismus des Kirchenthums einerseits und die Versöhnung er mit den Ansprüchen des individualistischen Separatismus an- rseits bleibt eine ungelöste Aufgabe.

Muß man Schleiermacher Recht geben, daß er die Bedeutung r Volksthümlichkeit für die Bildung der besonderen kirchlichen emeinschaften zur Geltung bringt, so wird man doch schwerlich stimmen können, wenn er dem Gegensatze von Priestern und Laien nstitutive Bedeutung für die Bildung der Kirche einräumt, zumal um nicht, wenn dieser constitutive Gegensatz nach Analogie des aatlichen von Obrigkeit und Unterthan verstanden werden soll. amit wird das Politische wieder in das religiöse Gemeinschafts- ben eingeführt und die alte Gefahr heraufbeschworen, daß man i Glauben als Gesetz, die kultische Sitte als legale Pflicht hand- ht und das Regiment, welches der Staat zum Zwecke seiner Selbst- altung über den Geldbeutel und das Leben seiner Angehörigen üben muß, auch auf die Gewissen ausdehnt. Einer solchen Auf- ung hätte Schleiermacher aber nicht einmal indirekten Vorschub en dürfen, wie er es doch thatsächlich in den religionsphilosophi- n Aphorismen zur Sache nicht nur, sondern auch, wie wir spä- sehen werden, in seiner positiven Theologie gethan hat.

Gewinnt man somit kein abgerundetes und befriedigendes d von der Entstehung und Entwickelung des positiven Kirchen- ms in seinem Verhältnisse zur religiösen Idee und den Indivi- lisationen der Religion sowohl wie zu den nationalen, staatlichen socialen Kulturverhältnissen und Organismen, so kehrt man Vorliebe zu den schönen Ausführungen Schleiermacher's zurück, welchen er die Bedeutung des Persönlichen für das religiöse Ge- nschaftsleben und die Kirchenbildung hervorhebt.[1])

Freilich hat Schleiermacher die Frage inwiefern die Virtuosen Religion bei der Bildung und Erhaltung der Kirche betheiligt

---

[1]) Vgl. bes. die schöne Schilderung der religiösen Virtuosen in der n Auflage der Reden S. 197 f.

Gegensatzes der Virtuosen in der Religion und der zur Wi
Meister berechtigten Menge der die Religion Suchenden t
der dem staatlichen Gegensatze von Obrigkeit und Unterth
gebildete von Geistlichen und Laien, Kirchenfürsten und
unterthanen, und wenn mit dem Allem die Kirche auch
einem bloßen Appendix des Staates herabgesetzt wird, w
durch die Besonderheit ihres geistigen Departements, der
verboten ist, so läßt sich doch dawider nichts sagen, daß die
leiter „die äußeren Verhältnisse der frommen Gemeinschaf
den Principien der bürgerlichen Ordnung feststellen.“ [1])

Es wäre überflüssig die Differenz zwischen der frühe
späteren Ansicht Schleiermacher's über die Kirchenbildung
indessen hier wie dort aphoristisch und unfertig uns gegen
noch weiter zu verdeutlichen. Dagegen ist es von Interess
überzeugen, wie sich in seinen Theorien dieselben Gegensätze
treten und durchkreuzen, welche mit einer Art von Nothwe
wie es den Anschein hat, immer und überall das kirchlich
Gemeinschaftsleben verwirren und erschüttern. Der Kampf
teressen zwischen der religiösen Virtuosität und der amtlichen
lität, zwischen dem individualistischen Separatismus u
national-politischen Unionismus, beherrscht in irgend eine
das kirchliche Leben jedes Volkes und jeder Zeit.

Daß Schleiermacher zur Ausgleichung der sich durchkr
Ansprüche der religiösen Virtuosen auf eine Art amtlicher A

ehaupten, als der bezeichnete Gegensatz in denselben unversöhnt und schroff stehen gelassen wird. Aber auch die Versöhnung der Ansprüche des religiösen Universalismus mit denen des nationalen Partikularismus des Kirchenthums einerseits und die Versöhnung beider mit den Ansprüchen des individualistischen Separatismus andererseits bleibt eine ungelöste Aufgabe.

Muß man Schleiermacher Recht geben, daß er die Bedeutung der Volksthümlichkeit für die Bildung der besonderen kirchlichen Gemeinschaften zur Geltung bringt, so wird man doch schwerlich zustimmen können, wenn er dem Gegensatze von Priestern und Laien constitutive Bedeutung für die Bildung der Kirche einräumt, zumal dann nicht, wenn dieser constitutive Gegensatz nach Analogie des staatlichen von Obrigkeit und Unterthan verstanden werden soll. Damit wird das Politische wieder in das religiöse Gemeinschaftsleben eingeführt und die alte Gefahr heraufbeschworen, daß man den Glauben als Gesetz, die kultische Sitte als legale Pflicht handhabt und das Regiment, welches der Staat zum Zwecke seiner Selbsterhaltung über den Geldbeutel und das Leben seiner Angehörigen ausüben muß, auch auf die Gewissen ausdehnt. Einer solchen Auffassung hätte Schleiermacher aber nicht einmal indirekten Vorschub leisten dürfen, wie er es doch thatsächlich in den religionsphilosophischen Aphorismen zur Sache nicht nur, sondern auch, wie wir später sehen werden, in seiner positiven Theologie gethan hat.

Gewinnt man somit kein abgerundetes und befriedigendes Bild von der Entstehung und Entwickelung des positiven Kirchenthums in seinem Verhältnisse zur religiösen Idee und den Individualisationen der Religion sowohl wie zu den nationalen, staatlichen und socialen Kulturverhältnissen und Organismen, so kehrt man mit Vorliebe zu den schönen Ausführungen Schleiermacher's zurück, in welchen er die Bedeutung des Persönlichen für das religiöse Gemeinschaftsleben und die Kirchenbildung hervorhebt.[1])

Freilich hat Schleiermacher die Frage inwiefern die Virtuosen der Religion bei der Bildung und Erhaltung der Kirche betheiligt

---

[1]) Vgl. bes. die schöne Schilderung der religiösen Virtuosen in der ersten Auflage der Reden S. 197 f.

Thätigkeit, die mit der Steigerung des religiösen Sinnes zu
keine Veranlassung findet die Gleichgiltigkeit gegen die Kirche,
oft genug mit jener verbunden ist, zu bekämpfen. Sowenig als
Religionsstiftung und Kirchenstiftung zusammen, daß die erst
dem Kampf gegen das Kirchenthum, welches die Religion eb
verderben wie fördern kann, regelmäßig in der Geschichte
zu sein pflegt.¹)

Wenn indessen Schleiermacher wieder erklärt, daß die
Menschen die Virtuosen, welche ihnen die Religion vermitt
sie in das ihnen angemessene Verhältniß zu Gott einführen
entbehren können, so bietet er damit der später von ihm ver
Ansicht einen Anknüpfungspunkt, daß die freie persönliche V
lung immer auch zu einer irgendwie organisirten kirchlichen V
lung der Religion an die Menge führen werde, wie denn die
kennbare Geringschätzung, welche der Redner dem officiellen Kirch
entgegenbringt, den Ethiker nicht abgehalten hat, die Kirche
bleibenden sittlichen Organismen zu rechnen. Indessen
Schleiermacher der Einsicht schon in den Reden nicht ganz e
können, daß die Religionsstifter, wollen sie anders ihre
Grundanschauung erhalten und verbreiten, immer auch i
Kirchenstifter werden müssen und daß die Kirche, wie weit
von der Religion verschieden sein mag, doch noch eine and

Religionen, die ja doch nur als freie Religionsgemeinschaften oder in bestimmt begrenzten Kirchen existiren und zur Anschauung gebracht werden können.

5. Die Religion und die Religionen.

44. Die Entstehung der positiven Religionen und ihr Verhältniß zum Wesen der Religion.

In eigenthümlicher Weise durchkreuzen sich schon in den frühesten religionsphilosophischen Auslassungen Schleiermacher's das Interesse an „dem Wesen der Religion" und das Interesse an den religiösen Individualitäten, an den positiven Religionen, in welchen „die Religion" sich darstellt. In dem Maße nämlich in dem Schleiermacher auf dem Wege der Abstraktion das allgemeine Wesen der Religion festzustellen sucht, verfällt er der Gefahr dieses Wesen der Religion wieder nach Art der Vertreter der perhorrescirten „natürlichen" Religion als eine eigene Religion den positiven Religionen bei- oder überzuordnen. Andererseits tritt das Interesse an dem allgemeinen Wesen der Religion in dem Maße zurück als er sich auf die Erkenntniß der individuellen oder positiven Religionen richtet. Der allgemeine Theil der Glaubenslehre bietet aber noch die Probe für die Richtigkeit der Meinung, daß Schleiermacher unter der Hand dem Vorurtheil von dem selbständigen Bestand einer allgemeinen oder natürlichen Religion neben den positiven Vorschub geleistet hat, indem er auf dem psychologisch-metaphysischen Wege jene „allgemeine" Religion, beziehungsweise das Wesen der Religion, abgesehen von den historischen Religionen bestimmen zu können meinte.[1]) Und dieser Verdacht wird weiter dadurch bestätigt, daß für die positiven Religionen eigentlich nichts übrig bleibt als die Aufgabe, jene allgemeine Religion zur vollkommenen oder unvollkommenen Darstellung zu bringen. Wenn wir uns nun früher überzeugen mußten, daß der Allgemeinbegriff der Religion von

---

[1]) Vgl. die Ausführungen über das fromme Bewußtsein „wie es in jeder christlich frommen Gemüthserregung immer schon vorausgesetzt wird rc." Chr. Glaube § 32 f.

gut wie die andere angeschaut werden. Sofern also das Uni
nur durch das Medium einer oder mehrerer seiner Erschei
formen angeschaut werden kann, ist jede religiöse Anschauung
und individuell, und sofern wir durch Jedes und Alles z
Einen und Unendlichen emporgehoben werden können, ist jed
tive Religion zugleich die wahre, wesenhafte, allgemeine Re
Es wird allerdings meiner Religion einen besonderen und v
denen Charakter geben, ob ich das Universum vorzugsweise
das Medium der Menschheit oder der Natur, ob ich es vorwiegen
das eine oder andere historische Ereigniß, den einen oder a
„Mittler", ob ich es von Seiten der Gesetzmäßigkeit oder des
tischen in der Natur anschaue, aber ich schaue doch überall das U
sum, das in Allen Gleiche an, und folglich ist es für das We
Religion gleichgiltig, in welcher individuellen Form es mir a
genug daß ich es in jeder ganz ergreife und habe. Von
Gesichtspunkte aus hat denn auch Schleiermacher die Gleichw
keit, beziehungsweise die Gleichgültigkeit der individuellen Rel
anfangs bestimmt und folgerecht behauptet. Denn wird die
Religion auch nur in der Totalität aller Religionen und
duellen religiösen Anschauungen gefunden, so ist doch das W
der Religion in jeder Religion ganz und unverkürzt.

Wenn also Schleiermacher in ausgesprochener Verachtu
platten und seichten „natürlichen Religion" die positiven Rel

rung der positiven Religion herangetreten ist, statt umgekehrt das
sen der Religion aus ihren Erscheinungsformen zu erkennen.

Ist das Bewußtsein schlechthiniger Abhängigkeit das Wesen
subjektiven Religion, sind alle Beziehungen der Gottheit zum
nschen in dem Begriff der absoluten Determination erschöpft, so
gt mit Nothwendigkeit, daß die positiven Religionen zu Vehikeln
er allgemeinen Religion herabgesetzt werden müssen, wenn nicht
s allgemeine religiöse Bewußtsein sich überhaupt ohne jedes solche
hikel entwickelt.

Diese Bedenken über die Formulirung der Aufgabe verdop-
n unser Interesse für die Ansicht Schleiermacher's über die Bil-
ng der positiven Religionen. Die Vielheit soll nun der Religion
thwendig sein, weil sie, die in sich eine, nur so in die Erscheinung
ten könne. Die Religion müsse also ein Princip der Individua-
n in sich tragen, vermöge dessen sie sich erst wahrnehmbar mache.
ie Religion sei nur in den Religionen wirklich anschaubar und
o für uns auch wirklich vorhanden.[1]) „Nämlich die ganze Re-
ion ist freilich nichts anders als die Gesammtheit aller Verhält-
se des Menschen zur Gottheit in allen möglichen Auffassungs-
sen, wie Jeder sie als sein unmittelbares Leben inne werden
n." Insofern als in jeder Religion alle jene Verhältnisse vor-
mmen müssen, könne man wohl von einer allgemeinen Religion
chen. „Aber keineswegs werden sie Alle auf dieselbe Weise auf-
en, sondern auf ganz verschiedene", was sowohl durch die indi-
uelle Geistesrichtung wie durch die beeinflussenden äußeren Ver-
tnisse bedingt sei.[2]) Eine wirkliche individuelle Religion komme
nur dadurch zu Stande, „daß irgend eines von den großen
hältnissen der Menschheit in der Welt und zum höchsten Wesen
eine bestimmte Art, welche, wenn man nur auf die Idee der
igion sieht, als reine Willkür erscheinen kann, sieht man aber
die Eigenthümlichkeit der Bekenner, vielmehr die reinste Noth-
digkeit in sich trägt und nur der natürliche Ausdruck ihres

---

1) Reden, 3. A. S. 390 f.
2) a. a. O. S. 395.

zuerst vom Universum begrüßt und umarmt worden ist", (
allemal bestimmt.²)

Während das Universum im Gefühle von Allen (
gleiche Weise erlebt wird, spiegelt es sich doch für unsere An
ung in verschiedenen Modifikationen ab. Aber es sind ni
Medien der Gottesanschauung allein oder auch nur vorzug
welche die individuellen Differenzen in der Religion verm
Ob man das Universum durch das Medium der Menschhei
sonalistisch, oder durch das der Natur pantheistisch, ob man
Ganzes manistisch, oder als systematische Vielheit polytheisti
schaue, gibt bei der Ausprägung der religiösen Individualitä
den Ausschlag und ist lediglich Sache der Richtung der Ph
Vielmehr ist es das Grundfaktum des geschichtlichen An
einer neuen Anschauungsweise des Universums, welches eben
die positiven Religionen wie die religiösen Gemeinschaften od
chen hervorruft und in dem Kreise von deren Bekennern al
beherrschende Grundanschauung, die sich freilich in dem Ei
wieder individualisirt, fortlebt. Es verräth aber einen bede
historischen Scharfblick, wenn Schleiermacher die Entstehung
sitiven Religionen somit ganz eigentlich auf Persönlichkeiten
führt, denen die religiöse Idee in irgend einer bestimmten
aufgegangen ist und die dadurch wieder zum Sammelpunkte f
religiöse Interesse Anderer werden.

Man wird ihm zustimmen müssen, daß nicht das Aufs

noch auch die philosophischen Kategorien der Einheit, Vielheit oder Allheit, unter welchen das Universum angeschaut wird, und endlich auch nicht die persönliche oder unpersönliche Fassung des Unendlichen für die Bildung der positiven Religionen eine constitutive Bedeutung haben. Aber auch der positive Charakter einer Religion wird wesentlich durch die Individualität des Religionstifters bestimmt. Nicht das allgemeine religiöse Verhältniß, sondern die Art wie es ihm aufgegangen ist, wie er es erlebt hat, wird maßgebend für die neu zu bildende positive Religionsgemeinschaft. Da nämlich nicht Jeder mit einer religiösen Grundanschauung begnadigt wird, so entstehen durch den natürlichen Anschluß der religiös Unproduktiven an die Heroen der Religion die großen von einer bestimmten Auffassung des religiösen Verhältnisses beherrschten Religionen. Dieser dominirende Einfluß religiöser Persönlichkeiten und dieses Gravitiren des religiösen Interesses der Unmündigen in der Religion nach einem Centrum für ihre religiöse Lebensbewegung tritt also der Auflösung der Religion in individuelles Sektenthum mit unbeschränktester religiöser Freizügigkeit entgegen.

Der positive Charakter und die Stetigkeit der Entwickelung einer Religionsgemeinschaft ist demnach durch das Fortwirken des historischen Aktes und der Persönlichkeit, die sie ins Leben rufen, verbürgt. Allerdings soll das historische Auftreten einer Grundanschauung nicht für diese selbst genommen werden. Indessen gewinnt die Person desjenigen, dem eine religiöse Anschauung zuerst aufgegangen ist und der sie zuerst zu einem für Viele fesselnden Ausdruck gemacht hat für die daraus erwachsende kirchliche Gemeinschaft die Bedeutung eines bleibenden Mediums für die Erhaltung, Belebung und Verbreitung derselben. In diesem Sinne behauptet Schleiermacher, daß religiöse Menschen „durchaus historisch" seien. „Der Moment, in welchem sie selbst von dem Bewußtsein erfüllt worden sind, welches sich zum Mittelpunkt ihrer Religion gemacht hat, ist ihnen immer heilig. Ihr könnt also denken, um wieviel heiliger noch ihnen der Moment sein muß, in welchem diese unendliche Anschauung überhaupt zuerst in der Welt als Fundament und Mittelpunkt einer eigenen Religion aufgestellt worden ist, da an diesem

1. den Trieb das religiöse Bewußtsein zu äußern.

2. den Trieb sich über diese Aeußerungen zu verständig sich an ihrer gemeinschaftlichen Darstellung zu erbauen,

zuletzt, freilich nur beiläufig, die geschichtliche Bedeut Religionsstifter, welche einer bestimmten religiösen Grundansc den klassischen Ausdruck geben und eben dadurch zum Samm für alle Diejenigen werden, die nach dem Gesetz der Wahlan gerade nach diesem gemeinschaftbildenden Mittelpunkte gra Wir haben demnächst im Anschlusse an das religiöse Erken religiöse Handeln oder den Cultus in's Auge zu fassen.

Es steht nun im genauesten Zusammenhange mit den gewiesenen Ueberwuchern des metaphysischen Interesses üb eigentlich religiöse, daß Schleiermacher im Widerspruche mi eigenen Grundsätzen, die Antwort auf die religiöse Frage du mittlung der Metaphysik statt durch Anschauung der Aeuß der Religion im Cultus und der von diesem geleiteten S finden glaubte. Die Einladung, die Religion aus ihrem He ten in Gebet, religiöser Rede und Kunst kennen zu lernen, der Redner an Diejenigen richtet, die sie mit Moral und physik vermengen, ist der Religionsphilosoph selbst nicht Freilich bewegen sich alle die Erklärungen der Religion, wel selbe als „Genuß der Schönheit der Welt“, als „passives A und Fühlen des Universums“, als innerliches Erfahren der a Einheit, oder endlich als schlechthiniges Abhängigkeitsgefühl men bereits in einem Widerspruch mit jener Einladung d ners an die Verächter der Religion. Denn es versteht s selbst, daß die so gekennzeichnete Religion sich zu dem Tri Aeußerung ebenso indifferent stellen muß, wie zu dem Wissen

Der eine Grundfehler des Schleiermacher'schen Re begriffs tritt also auch hier wieder klar zu Tage. Dennoc

Sinnes „in Ton und Geberde" zu reden und zur Belauschung jener eierlichen Momente, in welchen die Andacht in der Gebetsrede hervorbricht, einzuladen. So wird in der dritten Auflage behauptet: „mit keinem Elemente des Lebens ist wohl den Menschen ein so lebhaftes Gefühl eingepflanzt von seiner gänzlichen Unfähigkeit es für sich allein jemals zu erschöpfen als mit der Religion". Es handelt sich dabei um die gegenseitige Ergänzung in der Darstellung des Unendlichen und um die Erregung des religiösen Sinnes durch diese Darstellung.

Aber wie gesagt: es ist nicht die Religion als solche, welche zu Darstellung übergeht, es ist vielmehr der Umstand, daß auch das religiöse Bewußtsein sich der allgemeinen geistigen Lebensbewegung nicht entziehen kann, welcher die Darstellung des Innersten durch Vermittlung des von der Religion unabhängigen „Triebes nach Aeußerung zum Zwecke des Gemeinschaftbildens" verursacht. Das „Gattungsbewußtsein" findet nämlich seine Befriedigung „nur in dem Heraustreten aus den Schranken der eigenen Persönlichkeit und in dem Aufnehmen der Thatsachen anderer Persönlichkeiten in die eigene". Abgesehen von dem Uebergehen des Gefühls in das eigentlich sittliche Handeln äußert sich dasselbe auch unmittelbar als solches und veranlaßt durch diese Selbstoffenbarung die „Nachbildung" gleicher Gemüthszustände in Anderen. Selbstverständlich bleibt dabei die Gefühlsäußerung an sinnliche Medien gebunden, wie ja auch das fromme Gefühl erst in Verbindung mit sinnlichen Affektionen zu „frommen Momenten" und „Erregungen" wird.[1])

Den Reden gilt nun als eigentliches Darstellungsmittel der Religion die begeisterte und kunstmäßige Rede. Seine eigene Religion aussprechen und dadurch die Religiosität Anderer erregen, oder den Ausdruck der Religiosität Anderer auf sich erregend, ergänzend und berichtigend wirken lassen, das ist der Verlauf des religiösen

[1]) Werke I, S. 319 ff. Glaubensl. § 3, 4. 6, 2. — Als unmittelbare Gewißheit Gottes steht die Religion dem Erkennen immer noch näher wie dem Wollen. Man kann Gott in seinen Wirkungen fühlen und unmittelbar erkennen, aber zu wollen braucht man die absolute Abhängigkeit um so weniger als man sie erleben muß.

gen Gefühle einimpfe".[1]) Diese unmittelbare rednerische Dar
der Religion, welche also unter die Kunstthätigkeit fällt, bild
den eigentlichen Stoff für den Dogmatiker, welcher die Aufga
an die Stelle des bildlichen den eigentlichen Ausdruck zu se
ist aber gewiß nicht zufällig geschehen, daß der „Redner
die Religion, die rednerische Darstellung derselben in ei
Weise betont hat. Und ein Widerspruch zwischen der Beh
der Ethik, daß die Kunst die Sprache der Religion sei un
einseitigen Hervorhebung der religiösen Rede besteht jedenfall
da Schleiermacher die religiöse Rede jeder Form durchaus i
logie mit der künstlerischen Selbstmanifestation gedacht hat.
dies ist schon hervorgehoben, daß auch dem gedankenmäßige
stellen des Religiösen überall nur ein symbolischer, bildliche
zuerkannt wird, da ja im objektiven Bewußtsein nichts ist w
subjektiven ganz entspräche und der lehrhafte Charakter der
sen Rede da um so fehlerhafter erscheinen muß, wo von d
gion behauptet wird, daß sie schlechterdings „nicht lehrb
Demnach ist es kein Sprung, wenn wir von diesen apho
Erklärungen der Reden sogleich zu der leider auch nur apho
Beschreibung der religiösen Kunst, wie sie sich namentlich im
realisirt, übergehen. Dabei heben wir die auffallende T
hervor, daß eine so künstlerisch angelegte Natur wie die S
machers der kultischen Darstellung der Religion nur eine

leiermachers diese Lücke ergänzt hat, werden wir später sehen. philosophischen Ethik ist es aber nur sehr unvollkommen gelun- „die höchste Tendenz der Kirche, die Bildung eines Kunstschatzes, welchem sich das Gefühl eines Jeden bildet und in welchem er seine ausgezeichneten Gefühle niederlegt“, zu erklären und zu tfertigen.[1]) Ebenso unklar und unsicher ist die Unterscheidung religiösen von der profanen Kunst, welche dort nur angedeutet, der christlichen Sitte aber genauer ausgeführt wird.

Erwägt man nun, daß Schleiermacher die Darstellung der Re- ion ganz und gar der Persönlichkeit, ihrer freien Rede-, Ausdrucks- d Bewegungsweise überläßt, so liegt keine Analogie für die reli- se Darstellung näher als die der Schauspielkunst, wobei nur die fferenz hervorzuheben wäre, daß die letztere vorwiegend die Hand- ig, die erstere vorwiegend die Empfindung und zwar ausschließlich ch das Medium des Wortes und der Geberde (wozu später noch Gesang gefügt wird) zur Darstellung bringt. Die Virtuosität der Darstellung des Religiösen würde freilich nicht im geraden rhältnisse zu der Virtuosität der Religiosität selber zu denken n, da jene an gewisse intellektuelle und physische Bedingungen unden bleibt. Es darf dabei nicht vergessen werden, daß der liche Charakter aller und also auch der religiösen Darstellung in Harmonie des Inneren und Aeußeren zu suchen ist, und daß ne Virtuosität in der Nachahmung religiöser Darstellung für das hlen des inneren Gehalts Ersatz bieten kann.

Schleiermacher's philosophische Religionslehre hat demzufolge Genesis und Art, den Umkreis und die Bedeutung des religiösen ndelns oder des Cultus im allgemeinsten Wortverstande ebenso nig genügend in Erwägung gezogen, wie sie neben dem wissen- aftlichen das religiöse Erkennen in seiner relativen Unabhängigkeit er zu stellen wußte. Die Ausführungen der „christlichen Sitte“, lche das kultische Handeln als Abart des darstellenden und mit sem als Species des sittlichen Handelns überhaupt aus dem

---

1) Ethik (T.) S. 162 ff.

man wird es sich in der Totalität seiner einzelnen Kräfte u
mente polytheistisch vorstellen. Da nun diese letztere Ansc
des Universums „unendlich würdiger" ist als die erste, so folg
„daß derjenige, der sich bis zu ihr erhoben hat, aber sich o
Idee von Göttern vor der ewigen und unerreichbaren Noth
keit beugt, dennoch mehr Religion hat als der rohe
eines Fetisches."

Mit Beziehung auf die höchste Religionsstufe, auf
Universum sich als Einheit in der Vielheit, als System d
fragt endlich Schleiermacher: „sollte nicht der, der es so a
als Eins und Alles auch ohne die Idee Gottes mehr Rel
haben als der gebildetste Polytheist?"[1]) Ja Schleiermacher
geradezu, es sei der eigentliche Maßstab für die Re
sität eines Menschen, welche von diesen drei Anschauungen
aneigne, während er bekanntlich andererseits ausdrücklich bel
der Grad der Frömmigkeit liege allein in der Stärke des G
ihre Eigenthümlichkeit dagegen sei in der begleitenden A
ung der Welt und Gottes erkennbar.

Der hiemit gegebene Widerspruch weist übrigens a
Grundfehler in der Bestimmung der Religionsstufen hin, den S
macher später theilweise corrigirt, nie aber ganz überwund
Zugestanden nämlich, daß der Grad der Religiosität ledi
der Stärke des Gefühls für die Einwirkung des Unendlich
Gottes und nicht in der begleitenden Idee, welche sich der
von Gott macht, liege, so ist doch zweifellos die Reinhei
frommen Gefühls durchaus bedingt von der höheren oder
Vorstellung, welche sich der Religiöse von dem Gotte mach
Einwirkung auf sein Leben sich ihm unmittelbar aufdrängt.
Behauptung bestätigt also Schleiermacher durch die Besti
der verschiedenen Stufen der Religion, wie sie bereits
Reden angedeutet werden. Denn wenn der Grad der Frön
durch die in der Gottesanschauung erkennbare Religions
dingt ist, so wird dasselbe irgendwie auch von der Art de
gion gelten müssen.

---

[1]) a. a. O. 1. A. S. 128.

man wird es sich in der Totalität seiner einzelnen Kräfte u
mente polytheistisch vorstellen. Da nun diese letztere Ans
des Universums „unendlich würdiger" ist als die erste, so fol
„daß derjenige, der sich bis zu ihr erhoben hat, aber sich o
Idee von Göttern vor der ewigen und unerreichbaren Noth
keit beugt, dennoch mehr Religion hat als der rohe
eines Fetisches."

Mit Beziehung auf die höchste Religionsstufe, auf
Universum sich als Einheit in der Vielheit, als System
fragt endlich Schleiermacher: „sollte nicht der, der es so
als Eins und Alles auch ohne die Idee Gottes mehr Re
haben als der gebildetste Polytheist?"[1]) Ja Schleiermache
geradezu, es sei der eigentliche Maßstab für die Re
sität eines Menschen, welche von diesen drei Anschauunge
aneigne, während er bekanntlich andererseits ausdrücklich be
der Grad der Frömmigkeit liege allein in der Stärke des
ihre Eigenthümlichkeit dagegen sei in der begleitenden
ung der Welt und Gottes erkennbar.

Der hiemit gegebene Widerspruch weist übrigens a
Grundfehler in der Bestimmung der Religionsstufen hin, den
macher später theilweise corrigirt, nie aber ganz überwun
Zugestanden nämlich, daß der Grad der Religiosität leb
der Stärke des Gefühls für die Einwirkung des Unendli
Gottes und nicht in der begleitenden Idee, welche sich der
von Gott macht, liege, so ist doch zweifellos die Reinhe
frommen Gefühls durchaus bedingt von der höheren oder
Vorstellung, welche sich der Religiöse von dem Gotte mac
Einwirkung auf sein Leben sich ihm unmittelbar aufdräng
Behauptung bestätigt also Schleiermacher durch die Bes
der verschiedenen Stufen der Religion, wie sie bereits
Reden angedeutet werden. Denn wenn der Grad der Frö
durch die in der Gottesanschauung erkennbare Religions
dingt ist, so wird dasselbe irgendwie auch von der Art d
gion gelten müssen.

---

[1]) a. a. O. 1. A. S. 128.

Ja wenn man darüber Zweifel haben könnte, ob sich auf der theistischen oder monotheistischen Stufe mehr Religiosität ent- le, so scheint sich doch das von selbst zu verstehen, was übrigens em Cultus ganz deutlich wird, daß nämlich gerade die Art Frömmigkeit je nach der Religionsstufe, oder je nach der höhe- oder niedrigeren Vorstellung von Gott sich verschieden, reiner oder iner gestalten müsse. Da indessen Schleiermacher aus einer über- enen Antipathie gegen die theologische Formel sich der Einsicht hlossen hat, daß Gottesidee und Religion in jeder Hinsicht Cor- te sind, so ist der bezeichnete Widerspruch auch für seine endgil- Erklärung der Arten und Stufen der Religion verhängnißvoll rden. Das tritt uns nun auch in den Ausführungen der spä- r wissenschaftlichen Grundansicht Schleiermacher's entgegen.

Die Psychologie stellt das religiöse Bewußtsein bekanntlich als höchste Entwickelungsstufe des subjektiven Bewußtseins überhaupt . Indessen soll dasselbe latent bereits auf den früheren Ent- elungsstufen vorhanden sein. Eine Entwickelung findet nach ihr in Weise statt, daß der chaotischen Vermischung des subjektiven und ktiven Bewußtseins eine klare Scheidung beider Bewußtseinsfor- t folge, welche indessen auf der höchsten, dem objektiven Denken rreichbaren Entwickelungsstufe als Erscheinungsweise der zu Grunde enden Lebenseinheit verstanden wird. Es ist aber die Erweite- g des objektiven Gesichtskreises, welche die Entwickelung des sub- ven Bewußtseins wesentlich bedingt. Ohne die Anschauung des ltganzen und der durch sie vermittelten Einheit des Seins würde also das Bewußtsein der schlechthinigen Determination der nzen Welt gar nicht entwickeln können. Ebenso stellt die Ein- ung zur Glaubenslehre die Sache dar[1]). Das schlechthinige hängkeitsgefühl wird nämlich der höchsten Entwickelungsstufe der igion vorbehalten, und die niederen werden dadurch gebildet gedacht, ß a) die Scheidung des höheren und niederen Bewußtseins noch ht vollzogen sei, beziehungsweise daß das sinnliche noch das höhere wußtsein niederhalte, b) daß der Sinn für Einheit und Totalität h unentwickelt, beziehungsweise noch nicht vollständig entwickelt

[1]) Vgl. § 7 u. 8.

für die Totalität“ noch gar nicht entwickelt, und demzufol
alle Vorstellungen von Idolen und deren Einfluß auf d
und Personen lediglich lokalen Charakter. Es bezeichnet a
eine höhere Entwickelungsstufe, wenn sich 2. in den Gre
Stammes oder Volkes das Abhängigkeitsbewußtsein auf ei
ßeren Naturkreis ausdehnt, wenn auch dem mangelhaft ent
Einheitssinne entsprechend, für jedes einzelne Ding und
ein besonderer Gott aufgesucht wird, und die Totalität de
eigentlich nur durch den nationalen Charakter der Relig
Einheit und Ordnung empfängt. Je mehr indessen der
Charakter des Polytheismus schwindet, der Einfluß der Gö
die Grenzen der Länder ausgedehnt und deren zerstreute V
einer Gesammtheit mit einheitlicher Ordnung und Leitung zu
gefaßt wird, nähert sich auch der Polytheismus bereits der
Entwickelungsstufe des religiösen Bewußtseins. Auf diese
endlich der Mensch die ganze Welt in sein Abhängigkeitsb
auf und erlebt dasselbe in der Beziehung auf ein „unendli
producirendes Leben“ als *absolutes* Abhängigkeitsgefühl.
läuft die Entwickelung des „religiösen“ Bewußtseins mit de
lichen“ nicht nur durchaus parallel, sie ist sogar auf ihren
denen Abstufungen vollständig durch den jeweiligen enge
weiteren allgemeinen Kulturhorizont direkt bedingt. Denn
Erweiterung des am Einzelnen haftenden sinnlichen Selbstbe
zum Familien-, National-, Menschheits- und Weltbewußtse

macher's bleibt, daß dem Menschen dabei keine andere Gottesidee als die der absoluten Einheit der Welt sich aufnöthige. Somit ist es einestheils die „Ausdehnbarkeit" des Selbstbewußtseins, anderntheils die klarere oder unklarere „Scheidung des höheren Selbstbewußtseins vom niederen", welche die Stufenunterschiede in der Entwickelung der Religion begründen. Beide Momente stehen aber in direkter Beziehung. Denn die Erweiterung des allgemeinen Gesichtskreises involvirt auch eine höhere Ansicht von der Leitung und Ordnung der Welt. Die nationalen Götter, welche die Angelegenheiten eines Volkes ordnen sollen, eignen sich so wenig wie der an der Scholle klebende Fetisch zur Leitung einer Welt, die ihnen ebenso wie ihren Verehrern unbekannt ist. Hingegen muß mit dem steigenden Verkehr der Völker unter einander und mit der Natur sich die Ueberzeugung von der Einheit alles Weltlebens in der Verschiedenheit seiner Daseinsformen herausbilden, und der Mensch kann sobald er sich als Theil der Welt in diese eingegliedert hat, für seine und der gesammten Welt Abhängigkeit die Erklärung nur in einem, Alles in gleicher Weise zum Dasein bestimmenden Gotte finden. Es entspricht also dem schlechthinigen Abhängigkeitsgefühl als höchster Religionsstufe, daß der Mensch so gewiß die Frage nach dem Woher desselben nur monotheistisch beantworten kann, als er eben die ganze Welt in es aufnimmt.

Die Umrisse der verschiedenen Entwickelungsstufen des religiösen Bewußtseins, welche Schleiermacher in der Hauptsache gewiß richtig gezeichnet hat, bewähren zunächst die Meinung, daß der stufenmäßige Fortschritt der religiösen Entwickelung bedingt ist durch die allgemeine geistige Kulturentwickelung. Es ist auch vollkommen richtig, daß die Entwickelung des objektiven Weltbewußtseins immer zugleich in irgend einer Form das subjektive Gottesbewußtsein hervorrufe. Dabei wird indessen nicht erklärt, wie bei verhältnißmäßig engem nationalem Gesichtskreise und durchaus lokal beschränkter Welterfahrung das religiöse Bewußtsein eine entschieden universelle Richtung nehmen könne, wie es doch thatsächlich beispielsweise im Hebraismus und ältesten Buddhismus der Fall ist. Die Conception der Weltidee muß eben auf eine intuitive Weise erfolgen, da sie sich notorisch auf einer verhältnißmäßig rohen Kulturstufe nicht



tung und Abzweckung, oder in alledem zugleich sucht,
subjektiver Proceß, der sich mit solcher Nothwendigkeit a
ception der Weltidee anschließt, daß es in der That unmö
die Weltidee ohne die Gottesidee in irgend einer Weise
hen. Und weil der innere religiöse Proceß, nach Sch
also das Abhängigkeitsgefühl, jedenfalls nur erkennbar
Weltansicht und der Gottesidee, die er projicirt, deshalb
er die Religionsstufen nur klarstellen an der Entwickelung
und Weltidee. Nun wird aber wiederholt, daß mit dem
nur ein Unterschied in der „Vorstellung" von Gott, sond
ein solcher in der Frömmigkeit selbst bezeichnet
Abhängigkeisgefühl ist ein wesentlich anderes wenn es au
zelnen Naturgegenstand, auf eine Vielheit von Naturk
auf ein unendliches Alles umfassendes und producirende
zogen wird. Nur im letzteren Falle kommt uns absol
gigkeit, in die wir die gesammte Welt aufnehmen, zum
und folglich ist die monotheistische Gottesidee zugleich A
vollkommensten subjektiven Religiosität. Und also sind
unterschiede in der Religion zugleich Ausdruck für die
dene Art der Religiosität, die durch die „engere o
Anschauung von Gott und seinem Verhältniß zur Wel
einflußt wird. Dabei ist es charakteristisch, daß Schleie

s zum Weltbewußtsein, welche die sich ausbreitende Welterfahrung Gefolge haben soll, vermittelt denkt. An die Stelle der chaoti- n und persönlich beschränkten Einheit des geistigen und sinnlichen ußtseins tritt auf der höchsten Stufe durch Vermittelung der ldung und Erweiterung beider die absolute und unendliche Ein- von Geist und Natur, in welcher die Prärogative des Geistes er verloren zu gehen scheint. Diese einseitig ästhetische Beur- ung der Religionsstufen ist aber zunächst historisch undurch- bar. Denn es ist durch die vergleichende Religionsgeschichte fest- llt, daß es keine rein fetischistischen, polytheistischen und mono- tischen Religionen gibt, daß vielmehr jede Stufe die andere als ment in sich trägt. Sowie alle polytheistischen Religionen ihren otheistischen Hintergrund haben, so hat auch der christliche, sche und mohammedanische Monotheismus sein polytheistisches nent, wofür man nur an den Cultus der Religionsstifter, der ligen und Engel oder auch an die Dämonologie zu erinnern ucht. Aber auch das ist nicht genau zutreffend, daß die Reli- nsstufe, wie sie sich in der Gottesidee fixirt, allein durch den je- iligen engeren oder weiteren Gesichtskreis der Weltbildung bestimmt de. Wenigstens hat sich bei dem partikularistischen Judenvolk Idee eines einzigen weltbeherrschenden Gottes lange entwickelt er der ethnographische und geographische Horizont desselben sich germaßen erweitert hatte. Andererseits wird ja gerade die mono- stische Idee beispielsweise bei den Muhammedanern im Dienste politischen Partikularismus mißbraucht.

Aber die Stufe, welche eine Religion einnimmt, wird auch nicht in ausgedrückt durch die mathematische Form der Gottesidee den weiteren oder engeren Bereich ihrer Beziehungen, sondern vor m durch die Art und Weise des religiösen Verhält- ses selbst, wie es in Lehre, Cultus und Sitte zur unzweideuti- Anschauung kommt. Es kommt für die Bestimmung der Re- nsstufen nicht nur darauf an, ob man Gott als eine „Mehr-" oder Einheit, als ein „Einzelwesen" oder als ein unendliches en denkt, ob man seine Relation zur Welt „enger" oder „weiter", nan sie „dualistisch oder monistisch" auffaßt, sondern darauf kommt vorzüglich an, welche Auffassung von dem Sinne, Werth und

und Welt, welchen er an das religiöse Bewußtsein anlegt

Dagegen rechtfertigt der monotheistische Charakter des
medanismus für sich allein keinenfalls dessen Bevorzugung
persischen Polytheismus, und man kann immerhin im Zw
über sein ob er auch nur eine höhere Entwickelungsstufe
wie der griechisch-römische Polytheismus in seiner Blüthez
ner erweist sich die Bestimmung der Religionsstufe allein
Quantität der Gottes- und Weltidee ganz unzulänglich, w
erwägt, daß eine in ethischer Beziehung so gehaltvolle Rel
der ursprüngliche Buddhismus sich zu der Frage nach G
haupt absolut indifferent verhält. Der Monismus an sich
personalistisch oder pantheistisch geartet sein, ist also in kei
ohne Weiteres als das charakteristische Moment der höch
wickelungsstufe geltend zu machen. Dann ist aber auch di
lediglich nach dem quantitativen Maßstabe „der Einheit
endlichkeit" bemessene Bestimmung der Entwickelungsstufen
ligion, welche für die Frage nach der „reineren oder un
Vorstellung von Gott nichts übrig hat, zum mindesten sehr
vollzogen. Das wird seine weitere Bestätigung finden, w
nun zugleich die Gesichtspunkte, nach welchen Schleiermacher
giösen Arten bestimmt, in genauere Erwägung ziehen.

Bereits die Reden haben erklärt, daß die Art einer

sehen, da das Universum durch die ganze unendliche Mannich-
igkeit der Erscheinungswelt den Menschen „berühren" können.
lich „die Richtung des Gemüths und die jeweilige Lage der
schheit" sollten die Ursachen sein, daß man eine unter den un-
igen möglichen Anschauungen zum Mittelpunkt der Religion
he. Indessen wurde dieser Gedanke durch den anderen durch-
zt, daß nur „die großen Verhältnisse" zwischen Unendlichem und
lichem Grundlage bestimmter Religion werden könnten. In
er Richtung liegt der Nachweis, daß es bereits einen wesentlichen
bleibenden Unterschied mache, ob einer das Universum vorwie-
d durch das Medium der Menschheit oder der Natur anschaue,
Gedanke der freilich wieder durch das Postulat in seiner Geltung
trächtigt wurde, daß man durch die Totalität der Welt
terschiedslos das Eine in Allem finden müsse. An diese
ere Bemerkung knüpft aber Schleiermacher wieder an, wenn er
der philosophischen Einleitung zur Glaubenslehre die Arten der
igion, jedoch, wie nicht zu übersehen ist, nur für die höchste oder
notheistische Religionsstufe zu bestimmen sucht.

Einen leitenden Grundsatz, nach welchem die religiösen Arten
finden und zu bestimmen wären, hat Schleiermacher freilich auch
r nicht aufgestellt. Ja er hat es sogar versäumt die Artbegriffe
dem Gattungsbegriffe der Religion in bestimmte Relation zu
en. Das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl trägt in sich keinerlei
position zum arten. Nur aus dem „Zusammensein" mit dem
lichen Bewußtsein können also Artunterschiede abgeleitet werden,
indessen lediglich auf Rechnung des letzteren zu setzen sind. Das
sich unveränderliche Bewußtsein schlechthiniger Abhängigkeit als
sdruck des „Wesens" der Religion läßt sich mit allen Grundrich-
gen des menschlichen Charakters verbinden, aber es verursacht
ie. Es beruht also lediglich auf einer richtigen historischen Beob-
tung, wenn Schleiermacher auf der höchsten Entwickelungsstufe
Religion zwei Artverschiedenheiten ausgeprägt findet, nämlich die
ologische und ästhetische.

Beide Arten werden folgendermaßen charakterisirt. Die teleo-
ische Hauptart der Frömmigkeit soll „das Natürliche in den mensch-
en Zuständen dem Sittlichen", die ästhetische dagegen, „das Sitt-

auch die Ethik an, wenn sie den Unterschied von Natur- u
nunftreligion dahin bestimmt, daß in der ersteren das Selbst
sein vorwiegend unter der Potenz der Nothwendigkeit, in d
ten dagegen der Freiheit stehe. Eine bleibende Differenz sch
durch freilich ebensowenig bezeichnet zu werden, wie durch die
Erläuterung, derzufolge in den Vernunftreligionen das Ge
Identität über dasjenige der Differenz das Uebergewicht h
soll „indem alles nur Nebensache ist im Vergleich mit dem
von der Einheit des Absoluten als Agens in der Natur".
Artunterschiede haben wir indessen hier lediglich nach ihr
hältnisse zu dem absoluten Abhängigkeitsbewußtsein als den
der Religion in Betracht zu ziehen.

Wenn nun aber das schlechthinige Abhängigkeitsge
sich dem „Natürlichen" im Menschen ebensonahe oder ebensofe
wie dem „Sittlichen", so kann der bezeichnete Artunterschied a
von ihm veranlaßt werden. Wie das schlechthinige Abhän
gefühl Impuls zu einer teleologischen Willensbewegung
könne, läßt sich jedenfalls viel schwerer begreifen, wie daß
Menschen zum Verharren im Bewußtsein der absoluten
mination und zum Genusse der Welteinheit, die ihm i
Form ja allein zu Gemüthe geführt werden soll, bestimmt
scheint der ästhetische Genuß der in schlechthiniger Determina
lebten Weltharmonie oder Gottes, beziehungsweise das mit

der Gesammtheit des Seins, die zur Thätigkeit auffordert", und ist das Gottesbewußtsein.

Während ich die absolute Determination, unter der mein ...en steht und in die ich alles Endliche mitaufnehme, unmit-bar wahrnehme oder empfinde, kann ich mich unmöglich zum ...ndeln disponirt fühlen. Einen direkten Uebergang vom reli-...sen Bewußtsein zum sittlichen Handeln gibt es also nicht, ...leicht aber einen unmittelbar mit ihm verbundenen ästhetischen ...nuß. Demzufolge behauptet denn auch Schleiermacher, daß erst ...e Beziehung der mit dem religiösen Bewußtsein verbundenen lei-...ntlichen durch die Natur oder die Gesellschaft veranlaßten Zustände ...uf die Selbstthätigkeit der Religiosität den teleologischen ...aracter aufpräge. Wie sich die leidentlichen Zustände zu „from-...en Erregungen steigern" und damit das in sich gleiche Gottes-...wußtsein „modificiren", ist indessen ebensowenig verdeutlicht, wie ...s Andere, wie sich nun aus dem durch die leidentlichen Zustände ...odificirten Gottesbewußtsein „Thätigkeit entwickele".

Sowenig das Gottesbewußtsein dem Menschen die Zwecke sei-...es sittlichen Thuns, die, wie gesagt, sich aus seiner Stellung in der ...elt ergeben, mittheilt, sowenig scheint es „Impuls" zu der auf ...iese Zwecke gerichteten Thätigkeit werden zu können. Dieses Be-...enken wird beispielsweise durch eine Vergleichung zwischen dem ...leologischen Parsismus und dem ästhetischen Buddhismus bestätigt. ...o also die „vorherrschende Beziehung auf die sittliche Aufgabe den ...rundtypus der frommen Gemüthszustände bildet", da ist es der ...nter ganz anderen Bedingungen und Relationen als in dem ...chleiermacher'schen Religionsbegriffe ausgedrückt sind, sich ent-...ickelnde moralische Trieb, welcher auch auf das fromme Bewußt-...in derart zurückwirkt, daß er seine eingeborene Neigung zur Ruhe ...d zum passiven Genusse paralysirt. Wo aber die Aktivität im ...enschen zurücktritt, wie es z. B. in Ländern mit überreicher Pro-...ktivität notorisch der Fall ist, da bleibt nur der ästhetische Genuß ...er das passive Recipiren der absoluten Determination als Form ...s religiösen Bewußtseins übrig. Denn es ist die ästhetische Art ...r Religiosität alles und also auch die „Thätigkeitszustände als ...gebniß der vom höchsten Wesen geordneten Einwirkungen aller

Dinge auf das Subjekt" zu setzen. Hier wie dort werden dann die störenden Einwirkungen der Welt auf das fromme Subjekt als Demüthigung, die fördernden als Erhebung empfunden. Ueberwiegt der aktive Charakter bei einem Volke (oder auch einem Einzelnen), so wird auch dessen Religiosität dadurch mitbestimmt, überwiegt der ästhetische, so kann auch die Frömmigkeit den teleologischen Typus nicht haben. Es ist also nirgends die Religion, sondern es ist allein der durch äußere Kulturverhältnisse bestimmte vorwiegend teleologische oder vorwiegend ästhetische Charakter von Personen und Völkern, welcher auch deren Religiosität diesen verschiedenen Typus aufprägt.

Daß die leidendlichen oder natürlichen Zustände durch die Unterordnung unter die im religiösen Bewußtsein gesetzte absolute Determination sich den thätigen unterordnen, beziehungsweise in solche übergehen, ist von Schleiermacher ebensowenig bewiesen worden, wie daß die Unterordnung der thätigen unter die leidentlichen Zustände ohne Relation auf das Gottesbewußtsein nicht statthaben könne. Es kam aber gerade darauf an, nachzuweisen, welchen Antheil die Religion an ihren verschiedenen Ausprägungen selbst habe, und nicht, welchen Einfluß Volkstypus, Klima u. s. w. auf die Religion ausüben. Denn wenn man auch nicht leugnen kann, daß das religiöse Bewußtsein durch äußere Kulturverhältnisse auf das stärkste beeinflußt wird, so gilt es andererseits nachzuweisen, daß in ihm selbst eine Kraft liege, zur Gestaltung und Auffassung der allgemeinen Kulturverhältnisse. Nach Schleiermacher's Definition indessen müßte man annehmen, daß der Islam an der Kulturentwickelung der mohammedanischen Völker ebenso unschuldig sei, wie das Christenthum bei derjenigen der europäischen unbetheiligt. Der nationale, beziehungsweise ethnologische Typus fiele dann immer und überall zusammen mit der Art der Religion, eine Auffassung, gegen welche jedenfalls das kosmopolitische Christenthum Protest einzulegen, allen Grund gäbe.

Daß indessen Schleiermacher mit diesen nicht eben allzuklaren Erörterungen zur Sache bei der Bildung der religiösen Arten und namentlich der teleologischen Art im Gottesbewußtsein die eigentliche artbildende Kraft erkennen wollte, läßt die Anwendung der

efundenen Kategorien auf einige historische Religionen, so nament-
ch das Christenthum vermuthen. Es ist nun freilich keine Probe
f die Richtigkeit seiner Voraussetzung, daß mit diesen beiden reli-
ösen Arten feste und bleibende Differenzen in der Entwickelung des
ligiösen Bewußtseins bezeichnet seien, wenn Schleiermacher dem
iechischen Polytheismus jedes teleologische Element abspricht und
nselben zum ausschließlichen Kultus der Seelenschönheit verurtheilt.
enn diese Seelenschönheit, in welcher sich die Harmonie des Ein-
lnen und Ganzen abspiegelt, kann nur als Resultat fortgesetzter
rbeit des Menschen an sich selbst gedacht werden und würde somit
ie teleologische Willensbewegung in der Religion um so weniger
sschließen als jene Seelenschönheit selbst sich eben als deren Resultat
nd höchster Ertrag darzustellen scheint. Es ist sehr richtig, daß im
hristenthum alle aus unserer Stellung in der Welt resultirende
ust und Unlust der teleologischen Willensbewegung auf den in der
Idee des Gottesreiches ausgedrückten sittlichen Endzweck untergeordnet
wird. Aber es ist nicht nachgewiesen, in welcher Relation die sittliche
Grundidee des Christenthums zu seiner religiösen Grundanschauung
steht. Warum, so muß man fragen, warum ist im Christenthum
aller Schmerz und alle Freude nur insofern fromm, als sie
auf die Thätigkeit im Reiche Gottes bezogen werden? Denn es
kommt darauf an die sittliche Abzweckung des Christenthums als
nothwendige Folge seiner religiösen Anschauung Gottes zu begreifen,
wenn nachgewiesen werden soll, daß diese Religion als solche den
teleologischen Charakter habe. Diese Bemerkungen können wir hier
nicht weiter verfolgen, wollen wir nicht die religionsphilosophische
Linie überschreiten und vorzeitig in die Theologie Schleiermacher's
gerathen.

Nach dem Voranstehenden wird man aber nicht umhin können
u behaupten, daß Schleiermacher bei der Unterscheidung der teleologi-
hen und ästhetischen Frömmigkeit mehr einer an sich richtigen Be-
bachtung gefolgt ist, als daß er wirklich im Gottesbewußtsein die
Motive nachgewiesen hätte, denen zufolge dasselbe in der Verbindung
it dem sinnlichen Weltbewußtsein entweder den teleologischen oder
n ästhetischen Typus zu dem die gesammte Religiosität einer grö-
ren Masse beherrschenden machte. Ebenso fehlt der Nachweis, daß

ſchen noch den rein äſthetiſchen Charakter haben. Vielmehr ſi
beide Elemente in jeder Religion, nur daß in der einen der
giſche in der anderen der äſthetiſche Typus vorherrſcht. I
wird auf Grund der vergleichenden Religionsgeſchichte mit
hauptung nicht irre gehen, daß die teleologiſche Art der F
keit als die werthvollere und höhere der vorwiegend äſthetiſch
zuordnen iſt. Läßt ſie ſich nun gerade aus dem ſchlechthin
hängigkeitsgefühl nicht erklären, ſo iſt das nur ein neuer
für die Meinung, daß Schleiermacher in jenem das a
Weſen der Religion nicht richtig beſtimmt hat.

Es iſt aber überall die Gottesidee in ihrer vo
äſthetiſchen oder ethiſchen Ausprägung, welche den Chara
Religioſität beſtimmt. Weil in der Idee der abſoluten Ei
Seins die Differenz des äſthetiſchen und ſittlichen Faktor
als aufgehoben geſetzt wird, deshalb konnte Schleierm
ihr aus den Weg zur Beſtimmung der religiöſen Arten nic
ſondern mußte die artbildende Kraft lediglich in den äußeren
faktoren ſuchen, unter deren Einfluß ſich das religiöſe B
entwickelt. Die fataliſtiſche oder moraliſtiſche, die peſſimiſt
optimiſtiſche, die ceremonial-geſetzliche oder die rein geiſtige
Frömmigkeit iſt lediglich der Reflex der Anſchauung von
ſeinem Verhältniß zum Menſchen, beziehungsweiſe zur We
der Menſch ſich gebildet hat. Allerdings iſt die Gottesid
bedingt durch die vorherrſchend äſthetiſche oder moraliſche

noch ganz andere Faktoren in Betracht als die von Schleiermacher berücksichtigten. Endlich darf noch daran erinnert werden, wie der Artunterschied des Teleologischen und Aesthetischen zugleich einen Stufenunterschied involvirt, was von ihm nicht geleugnet, aber auch nicht weiter berücksichtigt wird.

Nun kommt aber für die Bestimmung der Art einer Religion auch noch weiter in Betracht unter welchen Verhältnissen sie in die Geschichte eintritt und in ihr fortlebt. Es ist ganz richtig, wenn Schleiermacher das besondere Wesen einer Religion zunächst aus einer „eigenthümlichen Abänderung alles dessen, was in jeder ausgebildeteren Glaubensweise derselben Art und Abstufung auch vorkommt", begreifen will. Aber in jeder eigenthümlichen Glaubensweise soll zugleich „das an und für sich überall auf derselben Stufe gleiche Gottesbewußtsein" dadurch in bestimmte Artunterschiede eingehen, daß es an dem historischen Factum oder an der Persönlichkeit oder endlich an dem persönlichen Erlebniß, in welchen dem Menschen das religiöse Bewußtsein zuerst aufgegangen ist, derart haften bleibt, daß ihm die Erinnerung daran zum bleibenden Medium oder Entbindungsmittel seiner Gottesanschauung und Frömmigkeit wird. Wir haben früher den ersten Gedanken, welchen die Reden bereits zur Geltung bringen, gewürdigt. Und Schleiermacher hat Recht, daß er ihm treu geblieben ist. Denn es ist nicht etwa dem Christenthum, sondern der historischen Wahrheit zu Liebe gesagt, daß jede geistige Organisation in ihrem eigentlichen Wesen von Anfang an bestimmt wird durch den individuellen Charakter ihres Urhebers. Ist dieser Charakter ein so origineller und gehaltvoller, daß sich seine gestaltende Kraft innerhalb einer Gemeinschaft erhält und gewissermaßen zu deren Lebensprincip und Entwickelungsgesetz wird, so ist damit auch gegeben, daß die Stätigkeit der Entwickelung einer solchen Gemeinschaft mit dem fortwirkenden Einflusse der schöpferischen Persönlichkeit, die sie in's Leben rief, steht und fällt. Und zwar gilt das nicht nur von den religiösen Gemeinschaften, sondern von allen ethischen Organisationen und geistigen Richtungen in der Geschichte.

Damit ist aber *nicht* ohne Weiteres auch schon das Andere gegeben, daß auch diese positive geschichtliche Bedingtheit, unter

aus, daß das Arten der Gattung in der Religion an de
stiftenden Persönlichkeiten zuerst deutlich gemacht werden mu
wodurch anders wird die Modifikation des allen Religionen
samen von Hause aus bestimmt als durch die Religions
und was anderes macht dieselben zu Mittlern als die grös
geringere Anziehungskraft ihrer individuellen Religiosität, di
gesammte nach Maßgabe des Gesetzes der Sympathie ihn
lende Masse typisch und artbestimmend wird? Aber so w
Stufe, welche eine Religion einnimmt *allein* durch den mo
oder polytheistischen Charakter der begleitenden Gottesidee l
ist, sowenig ist die Art derselben *genügend* bestimmt d
Nachweis, „daß in jeder eigenthümlichen Glaubensweise das
für sich auf derselben Stufe gleiche Gottesbewußtsein an irg
Beziehung des Selbstbewußtseins auf so vorzügliche Weis
daß es sich mit allen anderen Bestimmtheiten des Selbstbew
nur vermittelst jenes einigen kann, so daß dieser Beziehung
deren untergeordnet sind und sie allen anderen ihre Farbe u
Ton mittheilt."[1]) Wenden wir nämlich diese an sich nicht
Bestimmung auf die Religion an, welche Schleiermacher
offenbar im Auge hatte, das Christenthum, so ist die relig
desselben durch die Behauptung noch nicht bezeichnet, daß
das religiöse Bewußtsein immer nur durch die Rückbeziehun
Christus entbunden werde, und daß diese Beziehung allen
Empfindungen und Gedanken anhafte. Vielmehr würde di

sich unter dieser historischen Relation entwickelt. Wenn also die fortwährende Beziehung des religiösen Bewußtseins auf Christus dafür bürgt, daß sich dasselbe in ihr *rein geistig, nach Maßgabe der Versöhnungsidee* und in der *teleologischen Abzweckung* auf das *Reich Gottes* oder die *sittliche Organisation* der ganzen *Menschheit entwickelt*, so ist mit diesen letzteren Faktoren seine religiöse *Art*, mit jener historischen Relation aber nur die *unumgängliche Bedingung* der *Entwickelung* dieser Art bezeichnet.

Von dieser Artbestimmung wäre dann der Uebergang zu dem Nachweise leicht zu machen gewesen, daß wir im Christenthume die *vollkommene* Art oder, wenn man so will, die Realisation des *Wesens* der Religion zu erkennen haben. Denn es liegt durchaus in der Linie der Schleiermacher'schen Ausführungen zur Sache, die Merkmale der Vollkommenheit der Religion in der wirklich erreichten, innerlich vollzogenen Versöhnung mit Gott, wie sie sich im religiösen Lustgefühle, in dem Frieden des Gewissens abspiegelt und in dem auf den Endzweck Gottes gerichteten sittlichen Handeln realisirt und erhält, zu erkennen.

Wir werden darauf bei der Darstellung des Christenthums in der positiven Theologie Schleiermacher's zurückzukommen haben, zu welcher uns schließlich eine kurze Kennzeichnung der Stellung, welche Schleiermacher ursprünglich zu dieser Religion eingenommen hat, überführen mag.

46. Die ursprüngliche Beurtheilung des christlichen Monotheismus.

Die Grundanschauung der christlichen Religion hat Schleiermacher in der ersten Ausgabe der Reden zwar unbestimmt genug, aber in der Hauptsache richtig bezeichnet, wenn er die Idee „des allgemeinen Entgegenstrebens alles Endlichen gegen die Einheit des Ganzen, und die Art wie die Gottheit dieses Entgegenstreben behandelt, wie sie die Feindschaft gegen sich vermittelt und der größer werdenden Entfernung Grenzen setzt durch einzelne Punkte über das Ganze ausgestreut, welche zugleich Endliches und Unendliches, zugleich Menschliches und Göttliches sind", als die centrale im Christenthum betont. „Das Verderben und die Erlösung, die Feindschaft und die

Vermittlung, das sind die beiden unzertrennlich mit einander verbundenen Seiten dieser Anschauung und durch sie wird die Gestalt alles religiösen Stoffes im Christenthum und seine ganze Form bestimmt." „Wer dieselbe Anschauung in seiner Religion zu Grunde legt, ist ein Christ, ohne Rücksicht auf die Schule, er mag seine Religion historisch aus sich selbst oder von irgend einem Andern ableiten."[1])

Diese Verkennung der geschichtlichen Vermittelung religiöser Grundanschauungen, welche durchaus der Unklarheit entspricht, in welcher Schleiermacher anfänglich deren Verhältniß zu den „Grundthatsachen" gelassen hat, sucht er freilich später durch die Behauptung zu paralysiren, daß Jeder der von sich aus oder auf Anregung Anderer zufällig dieselbe Grundanschauung sich angeeignet habe, welche das Christenthum repräsentirt, wenn er dann in das letztere eingeführt werde, ohne Weiteres auch anerkennen müsse, daß Christus „aller Vermittlung Mittelpunkt geschichtlich geworden ist, der wahrhaft Erlösung und Versöhnung gestiftet hat", eine Behauptung, die von ihrer Kühnheit abgesehen, doch immer den Zweifel nicht beseitigt, ob das geschichtliche Christenthum für die Entstehung der „christlichen" Religionsidee nicht am Ende völlig irrelevant ist.[2]) Denn wenn die religiöse Anschauung des Christenthums sich ohne jede Anregung des historischen Christenthums entwickeln kann, so ist sie eben in der That unabhängig von demselben. Es braucht aber kaum hervorgehoben zu werden, daß damit der historische Sinn des Redners in kein sonderlich glänzendes Licht gerückt wird, und daß sich damit die Schätzung der „positiven" Religionen, welche bereits die erste Auflage mit Emphase der „natürlichen" oder allgemeinen Religion gegenüberstellt, kaum vertragen dürfte.

Es ist nur die einfache Consequenz dieser Confusion von positiver und natürlicher Religion, wenn Schleiermacher von Christus erklärt, „er mochte es dulden, wenn man seine Mittlerwürde dahingestellt sein ließ, wenn nur der Geist, das Princip, woraus sich seine Religion in ihm und Anderen entwickelte, nicht gelästert

---

[1]) Reden, 1. A. S. 291. 304.

[2]) 2. A. S. 354 3. A. S. 433.

irb."[1]) Von allen Mittlern soll gelten, was von ihm gesagt wird,
ß „das Vermittelnde" nicht blos endlich sein könne, sondern eben-
der göttlichen wie der menschlichen Natur theilhaftig sein müsse.
as Bewußtsein „von der Einzigkeit seiner Religiosität, von der
sprünglichkeit seiner Ansicht und von der Kraft derselben sich
tzutheilen und Religion anzuregen" ist zugleich „das Bewußtsein
nes Mittleramtes und seiner Gottheit".[2])

Das gleiche Bewußtsein muß aber auch bei anderen Religions-
ftern anerkannt werden. Denn jede Religion ist in gewissem
inne einzig und ewig, nämlich sofern sie „ergänzender Theil
s unendlichen Ganzen" ist. Aber sofern sie eben nur eine von den
glichen Anschauungsweisen des Universums ist, so ist sie gerade
ihrem positiven Charakter durchaus vergänglich. Es hängt im-
er nicht nur von einer bestimmten „Richtung des Gemüths", son-
ch von der jeweiligen „Lage der Menschheit" ab, ob man das
ne in Allem gerade durch dieses oder jenes Medium anschaut und
pfindet. Auch das Christenthum habe „diese Vergänglichkeit sei-
r Natur ausdrücklich anerkannt", indem es eine Zeit voraussehe,
o von keinem Mittler mehr die Rede sein wird, sondern der
ater Alles in Allem".[3]) Und ein wesentlich anderer Gedanke
nn auch der dritten Auflage, welche statt „Vergänglichkeit seiner
atur", „Vergänglichkeit seines zeitlichen Daseins" liest, nicht ent-
mmen werden, zumal, wenn man erwägt, daß auch der Dog-
atik das Christenthum nur Mittel zum Zweck der vollkommenen
rbindung des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls ist.[4])

Demgemäß möchte ich denn auch den Gedanken von der sich
mer wiederholenden Palingenesie des Christenthums verstanden
issen. Da Schleiermacher wenigstens in den Reden nirgends zu
r Behauptung sich erhebt, daß das Christenthum in seiner ursprüng-
hen Gestalt die wahre oder vollkommene Religion selbst ist, so
nn mit jener Palingenesie nur die fortwährende Reaktion der

---

[1]) 1. A. S. 304.
[2]) S. 302 f. (Vgl. 3. A. S. 431 f.)
[3]) 1. A. S. 307 f. 3. A. S. 435.
[4]) 3. A. S. 435, vgl. mit Glaubensl. §§ 10—15.

christlichen Idee gegen ihre Verbildungen gemeint sein, womit indessen noch nicht einmal eine „zeitliche Unvergänglichkeit" dieser Religion behauptet wird. Denn auch die dritte Auflage sieht den Fortschritt der allgemeinen Religionsentwickelung weder in der Unterordnung der übrigen Religionen unter die christliche, noch auch in der Beseitigung jener Verbildungen innerhalb des Christenthums durch die zur reinen Darstellung kommende in sich vollendete religiöse Idee des Christenthums. Nicht das Christenthum mit seiner Synthese der Versöhnungsidee und der Idee vom Gottesreiche, sondern die Herrschaft des schlechthinigen Abhängigkeitsbewußtseins ist Endziel der religiösen Entwickelung.[1])

Indessen läßt sich schon an dem noch in der religiösen „Gährung" begriffenen Redner die geschichtliche Beobachtung erproben, daß sich Keiner dem fortwirkenden Einflusse der religiösen Grundanschauung entzieht, welche ihm durch die allgemeine Kulturtradition sowohl wie durch die Erziehung innerhalb der kirchlichen Gemeinschaft übermittelt wird. Denn wenn es auch richtig ist, was David Strauß (Charakt. u. Krit. S. 23) bemerkt, daß sich Schleiermacher, als er 1799 die Reden veröffentlichte, noch keineswegs bestimmt in der christlichen Religion und Kirche angesiedelt habe, so erscheint ihm doch schon damals das Christenthum keineswegs als eine beliebige Einzelanschauung des Universums, und in der Ergänzung zur fünften Rede, welchen die zweite Auflage von 1806 bringt, wird ausdrücklich bemerkt, daß der Redner durch das scheinbare (?) Eingehen auf die Ansichten derer, welche das Christenthum für abgelebt erklären und eine neue Religion erwarten, nur das Bewußtsein von der fortwirkenden Kraft des Christenthums wieder habe aufrütteln wollen. Den Verächtern des Christenthums wird dort direkt zu Gemüthe geführt: „daß sie in eben der Gestalt der Religion, welche sie so oft verachtet, im Christenthum, mit ihrem ganzen Wissen, Thun und Sein so eingewurzelt sind, daß sie gar nicht herauskönnen, und daß sie vergeblich versuchen, sich seine Zerstörung vorzustellen, ohne zugleich die Vernichtung dessen, was ihnen das Liebste und Heiligste in der Welt ist, ihrer gesammten Bildung

[1]) 1. A. S. 308 f. 311. 2. A. S. 361. 3. A. S. 438.

:in, ja ihrer Kunst und Wissenschaft einzubeschließen".
gefolgert wird, daß das Christenthum „aus allem
ampf immer nur erneuert und verherrlicht hervor-
')
·rklärung darf aber um so ernstlicher und aufrichtiger
rden, als Schleiermacher den überlegenen Werth des
gerade darin bis zuletzt erkannt hat, daß es die „all-
gion oder „das Wesen" der Religion (das schlechthinige
jewußtsein) allein zur vollkommenen Darstellung ge-
nd noch bringe.
)t mitveranlaßt durch die katholisirenden Neigungen
schen Freunde wird Schleiermacher sogar auf die kirch-
)iede des Protestantismus und Katholicismus schon
sam, wenn er auch noch weit davon entfernt bleibt,
auf dem Boden der evangelischen Kirche zu begrün-
chtfertigen.²)
htigsten für die anfängliche Stellung Schleiermacher's
hume bleibt aber zweifellos seine Beurtheilung der
Denn wenn er Recht damit hat, daß das Grundfactum
banschauung jeder positiven Religion in der Person
n ihres Stifters, der eben dadurch zum Mittler für
enen wird, in ihrer ursprünglichen und maßgebenden
treten, so fällt die Frage nach der Stellung zu einer
eligion beinahe zusammen mit derjenigen nach der
hrem Stifter. In der ersten Auflage haben die Reden
owenig wie für das Christenthum eine nothwendige
es tausende verschiedener religiöser Grundanschauungen
gibt es auch Mittler ohne Zahl, und es ist nicht
d die geistige Art einer Religion oder eines Mittlers,
ch die Richtung des Gemüths und der Phantasie der
he einzelne Religionen und Mittler zum Sammelpunkte
: Gemeinschaft machen. So ist es freilich die Zustimmung
iglichen Grundanschauung des Christenthums, welche

S. 363 ff. 3. A. W. I. S. 452.
S. 367. 3. A. W. I. S. 453 f.

früher behauptet wurde: „nie hat er die Anschauungen und
die er selbst mittheilen konnte, für den ganzen Umfang der
ausgegeben, die von seiner Grundanschauung ausgehen
hat immer auf die Wahrheit gewiesen, die nach ihm
würde“, so wird später hinzufügt: „wenngleich nur v
Seinigen nehmend“.[3]) Immerhin sind auch die Er
der dritten Auflage über „das wahrhaft Göttliche“ in
dem „zuerst von einem Reiche Gottes das Bild vorschw
aller Annäherung an die Dogmatik zu unbestimmt geh
daß man aus ihnen eine klare Antwort auf die F
Schleiermacher Christus und das Christenthum damals
habe, gewinnen könnte.[4])

Ebenso hat Schleiermacher sein Urtheil über die B
in der zweiten Auflage der Reden modificirt. Galt ihm
jede heilige Schrift nur für „ein Mausoleum der Reli
Jeder machen könne, ohne daß sie Einer bedürfe, so heiß
ter: „jede heilige Schrift ist an sich ein herrliches Zeu
redendes Denkmal aus der heroischen Zeit der Religion
„nicht jeder hat Religion, der an eine heilige Schrift gl
dern nur der, welcher sie lebendig und unmittelbar ve
ihrer daher für sich allein auch am Leichtesten entbehren

---

[1]) Reden, 1. A. S. 304.

neuen Testamente insbesondere heißt es ursprünglich: seine
er sind „Bibel geworden aus eigner Kraft, verbieten aber
n anderen Buche auch Bibel zu sein und zu werden“. Dem
später hinzugefügt: es soll sich „Alles was als Ausspruch der
mten Kirche und also des göttlichen Geistes auch später er-
, getrost an sie anschließen, wenn auch ihnen als den Erst-
des Geistes eine besondere Heiligkeit und Würde unaustilgbar
ynt“.[1])

---

[1]) 1. A. S. 305. 3. A. S. 434,

Schleiermachers Theologie

mit ihren philosophischen Grundlagen

dargestellt

von

Wilhelm Bender,

Doctor der Theologie und Philosophie, ordentl. Professor der evangel. Theologie in Bonn.

Zweiter Theil:

Die positive Theologie Schleiermachers.

Nördlingen.
Verlag der C. H. Beck'schen Buchhandlung.
1878.



[redacted]

Der hochwürdigen theologischen

Facultät der Universität Göttingen

als Zeichen des Dankes

für die Verleihung der theologischen Doctorwürde

ehrerbietigst gewidmet

vom Verfasser.

Vorwort.

Bei der vorliegenden Behandlung der positiven Theologie
leiermachers bin ich nach denselben Grundsätzen verfahren,
he mich bei der Entwickelung ihrer philosophischen Grundlagen
itet haben. Es galt mir auch hier nicht sowohl um eine
e Reproduction, als um eine möglichst exakte Darstellung und
lärung dieser Theologie im Ganzen und aus dem Ganzen.
r so glaubte ich meinen Hauptzweck erreichen und eine Ver-
ndigung über die Geltung, welche dieselbe in der theologischen
eit der Gegenwart noch beanspruchen dürfe, herbeiführen zu
nen.

Absichtlich habe ich mich bei der Darstellung der theologischen
ssenschaftslehre und der christlichen Sittenlehre — die uns
igens ja auch nur in fragmentarischer Form überliefert sind
möglichst knapp gehalten, um den größeren Theil des mir
emessenen Raumes auf das wichtigste und fragwürdigste Stück
theologischen Arbeit Schleiermachers, die christliche Glau-
slehre, verwenden zu können. Und gerade hier hoffe ich, den
cten Beweis erbracht zu haben, daß Schleiermacher auch
Christenthum lediglich als Mittel zum Zwecke der Lösung
kosmologischen Problems: wie die gegensätzliche Welt
Ganzes verstanden und organisirt werden könne,

[illegible]
protestantischen Theologie sein. Und als solcher wird er erst dann zur allgemeinen Geltung kommen, wenn m sachliche Erklärung der christlichen Religion als eine erkannt hat.

Bonn, 15. Juli 1878.

Wilhelm Bend

Inhalt des zweiten Theils.

Seite

). VI. Die theologische Wissenschaftslehre.

§ 47. Der Begriff der Theologie 299
§ 48. Die Eintheilung der Theologie 304
§ 49. Die philosophische Theologie . . . . 306.
§ 50. Die historische Theologie . . . . 312.
§ 51. Die praktische Theologie . . . . 341.

). VII. Die christliche Glaubenslehre.

1. Einleitung.

§ 52. Der allgemeine Begriff der christlichen Religion . . . 351.
§ 53. Die besondere Aufgabe des protestantischen Dogmatikers 372.
§ 54. Der Umfang und die Gestaltung der protestantischen Dogmatik . . . . 376.

2. Die allgemeine natürliche Religion als Voraussetzung und Grundlage der christlichen.

§ 55. Das schlechthinige Abhängigkeitsbewußtsein als religiöse Grundfunktion auch im Christenthume . . . . . . 384.
§ 56. Das allgemeine Verhältniß zwischen Gott und Welt wie es im frommen Selbstbewußtsein des Christen ausgedrückt ist . . . . 390.
§ 57. Die göttlichen Eigenschaften, welche aus diesem Verhältnisse erhoben werden . . . . 405.
§ 58. Die Eigenschaften der Welt, welche dem schlechthinigen Abhängigkeitsbewußtsein entsprechen . . . . 416.

3. Das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl als gebundenes oder die Lehre von der Sünde.

§ 59. Die Analyse des frommen Selbstbewußtseins wie es durch den Gegensatz beherrscht wird im Allgemeinen . 427.
§ 60. Die Entwickelung des Bewußtseins der Sünde . . . 432.
§ 61. Erbsünde und Thatsünde . . . . 436.

§ 62. Die Beschaffenheit der Welt vom Standpunkte des gebundenen frommen Bewußtseins aus . . . . . .
§ 63. Die Eigenschaften Gottes, welche sich aus dem Bewußtsein der Sünde ergeben . . . .

4. Das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl als erlöstes oder die Lehre von der Gnade.

§ 64. Allgemeine Charakteristik des christlich-frommen Selbstbewußtseins 4
§ 65. Die christologische Aufgabe . . . .
§ 66. Die Person Christi 4
§ 67. Das Werk Christi 4
§ 68. Das Werk Christi wie es sich an der einzelnen Seele vollzieht 4
§ 69. Wie die Welt im Erlösungsbewußtsein erscheint . . 4
§ 70. Vom Entstehen der Kirche 5
§ 71. Fortsetzung 5
§ 72. Vom Bestehen der Kirche im Zusammensein mit der Welt 5
§ 73. Die wechselnden Erscheinungsformen der Kirche . . . 5
§ 74. Von der Vollendung der Kirche 5
§ 75. Die Eigenschaften Gottes, welche sich auf die Erlösung beziehen 5

Cap. VIII. Die christliche Sittenlehre.

§ 76. Begriff und Eintheilung der Sittenlehre 5

1. Das wirksame Handeln.

§ 77. Das reinigende Handeln im Allgemeinen 55
§ 78. Die Kirchenzucht 56
§ 79. Die Kirchenverbesserung 56
§ 80. Das reinigende Handeln, in welchem das bürgerliche Element mit constituirend ist 57
§ 81. Das verbreitende Handeln im Allgemeinen 57
§ 82. Das verbreitende Handeln in der Kirche 58
§ 83. Das verbreitende Handeln im Staate 59

2. Das darstellende Handeln.

§ 84. Allgemeines über dasselbe 59
§ 85. Der Gottesdienst im engeren Sinne 60
§ 86. Der Gottesdienst im weiteren Sinne 61

Zweiter Theil.

Die positive Theologie Schleiermachers.

Cap. VI.

Die theologische Wissenschaftslehre.

47. Begriff der Theologie.

In der kurzen Darstellung des theologischen Studiums, welche Jahre 1811 erschienen ist und in nicht wesentlich veränderter stalt im Jahre 1830 zum zweiten Male aufgelegt wurde, hat hleiermacher seine Meinung über die Theologie in unzweideu-re Weise zu erkennen gegeben. Da dieser geniale Entwurf der ologie zugleich das wissenschaftliche Programm seiner eigenen ologischen Arbeit enthält, so muß er auch seine Würdigung an Spitze der Darstellung der positiven Theologie Schleiermachers en. Die materielle Ergänzung seiner absichtlich rein formal ge-tenen Ausführungen entnehme ich den Einleitungen zu den ein-en Disciplinen.

Es scheint nun keine sonderlich hohe Meinung von der Theo-ie als Wissenschaft zu verrathen, wenn der größte Theologe den riff derselben lediglich aus ihrer praktischen Abzweckung bestimmt. mlich wie die Rechtswissenschaft und die Heilkunde soll die Theo-ie ihr Dasein einem praktischen Bedürfnisse, nämlich dem Be-fnisse nach Ordnung und Leitung von kirchlichen Gemeinwesen ver-ken. Daher denn auch jede Glaubensgemeinschaft sich ihre eigene ologie anbilde, die mit allen möglichen anderen Theologieen sich durch Ursprung und Endzweck von der Wissenschaft, die ihren ck in der freien Erforschung der Wahrheit findet, ausschließe.

Die Theologie wird demgemäß als positive Wissenschaft be-rt, d. h. als ein Inbegriff wissenschaftlicher Elemente, welche

greifen sucht, aber nicht eine bestimmte Theologie, welch
Kenntniß einer individuellen Glaubensweise in ihrer gese
Entwickelung lediglich zum Zwecke der kirchlichen Technik u
aneignet. Mögen sich also einzelne Theile einer Theologie d
schaft eingliedern lassen, als Ganzes liegt jede Theolog
halb des Bereichs der Wissenschaft.[1])

Diese Behauptung wird aber noch verschärft durch
weis, daß der Bestand dieser Scheinwissenschaft bedingt ist
Bestand einer bestimmten Kirche.

Bei allen Theologieen handelt es sich nämlich un
struktion Derjenigen, welche zur Leitung einer bestimmt
berufen sind, d. h. der Kleriker und nicht etwa auch der
glieder oder Laien. Dieser Gegensatz ist, wie uns die Ethik be
die Kirche von derselben constitutiven Bedeutung, wie der v
keit und Unterthan für den Staat. Denken wir uns den
von Klerikern und Laien aufgehoben, so hätte auch die K
gehört zu sein. Aber ebenso wäre dann der Theologie d
urtheil gesprochen. Natürlich, wenn keine Leiter der K
zu instruiren, sondern „Alle in gleicher Weise von Got
wären", so hätte die Theologie als solche ihr Existenzrecht
Oder sie würde, in ihre einzelnen Disciplinen zerfallen,
Aufgabe ihrer Selbständigkeit „der Wissenschaft", d. h. der
kunde und der Ethik unterordnen. Also, folgert Schleierm

wissenschaftlichen Disciplinen zusammen, und alle der Geschichts- und Sprachkunde, der Religionsphilosophie und Ethik entnommenen Kenntnisse sind nur unter der Bedingung ihrer Brauchbarmachung für den Zweck der Kirchenleitung theologisch.[1])

Demnach enthält die Theologie wohl wissenschaftliche Elemente, aber zu dem was sie ist oder sein soll, wird sie erst durch deren praktische Verwerthung. Derselbe Satz kann in der Geschichtskunde der Ethik oder in der Theologie stehen, aber der letzteren gehört er nur insofern an, als er von ihr in den Dienst der Kirchenleitung gestellt wird. Daher das Postulat, daß auch die Thätigkeit des akademischen Theologen klerikalisch oder auf das Wohl der Kirche gerichtet sein soll. Daher die Erklärung, daß sich „die Mannigfaltigkeit der Kenntnisse zu dem Willen bei der Leitung der Kirche wirksam zu sein, wie der Leib zur Seele verhalte.“ Daher endlich die emphatische Bezeichnung der praktischen Theologie als „der Krone der Theologie“ und deren Ueberordnung über die theoretische, die sich zu jener verhält wie das Mittel zum Zwecke.

Allerdings werden die eigentlichen Theologen, welche die Kleriker instruiren, im Unterschiede von diesen ein vorwiegend theoretisches Interesse an ihrer Wissenschaft nehmen. Aber das theologische Ideal ist doch in dem Gleichgewichte des theoretischen und praktischen Interesses zu suchen, wie es in „der Idee des Kirchenfürsten“ gezeichnet wird. Und wo für Schleiermacher der theologische Schwerpunkt lag, erhellt zur Genüge aus der bekannten Erklärung des gereiften Mannes, daß ihm der Religionsunterricht und das Predigtamt wichtiger seien wie die wissenschaftliche Thätigkeit.[2])

An und für sich bedürfte nun auch der christliche Glaube, weder in seiner Wirksamkeit im Einzelnen, noch in den Verhältnissen des geselligen Lebens eines solchen wissenschaftlichen Apparates. Da es aber die Art des Glaubens ist im äußeren Hervortreten Gemeinschaft zu suchen und zu bilden, so entwickelt sich mit der Nothwendigkeit der geordneten Leitung einer religiösen Gemeinschaft, auch das Bedürfniß nach einer zweckentsprechenden Anleitung, d. h. einer

[1]) I. § 3. 6. 7. VIII. S. 7 ff. Ueber Universitäten S. 75.
[2]) I. § 7—11. VIII. S. 16—18.

Durch diese praktische Abzweckung unterscheidet sich die kirchliche von der s. g. „rationalen" Theologie. D nämlich hat zwar den „Stoff" mit ihr gemein, das Got sein und die Gottesidee, indessen ist die Behandlung dies in der philosophischen Theologie eine wesentlich andere. Philosophie ist lediglich auf die Erkenntniß der Wahrheit Erforschung der Welttotalität gerichtet. Wenn sie also für eine „rationale Theologie" eine Stelle hat, so kommt idee für sie gar nicht in ihrer Beziehung zum religiösen W wie es sich in einer bestimmten Kirche ausprägt und dar dern lediglich in dem rein theoretischen Interesse der We in Betracht.[2])

Diesem Urtheil, welches die Theologie unbarmherzi Reihe der Wissenschaften ausstreicht und dieselbe ausschließ Dienst der Kirche verweist, ist nun freilich Schleierma nicht treu geblieben. Wie er das „Interesse am Gegenstan nothwendige „Arbeitstheilung" in seiner allgemeinen Wissen wohl zu berücksichtigen wußte, so hat sich ihm selbst die T einer Erfahrungswissenschaft, welche das besondere Gebiet de religiösen Bewußtseins zu beschreiben und zu erklären ha Ja, er hat sogar den Versuch nicht unterlassen, in der Glaubens- und Sittenlehre die christliche Religion als di mene und ihre sittliche Lebensanschauung als die subjecti

durch die geschichtliche Beobachtung feststellen, daß Schleier- cher der direkte Urheber der Spaltung der neueren deutschen ologie in einen exklusiv-kirchlichen und einen exklusiv-rationalen philosophischen Flügel geworden ist, während diejenige Theologie, he in direkter Succession von ihm stehen will, das in dem leiermacher'schen Programm gelegene Schwanken zwischen hlichkeit und Wissenschaftlichkeit bis auf diesen Tag unverkennbar sich trägt. Das näher zu beweisen, ist indessen hier nicht der . Dagegen wollen wir nicht übersehen, daß schon Schleier- her mit seiner Erklärung und Ausübung der Theologie weder Postulate der Kirchlichkeit noch auch dem der Wissenschaftlichkeit kommen entsprechen konnte. Jedenfalls hat die evangelische Kirche wissenschaftliches Princip gewissermaßen zu ihrem kirchlichen Ge- erhoben, wenn sie die Normirung des gesammten kirchlichen Lebens h das richtig verstandene Christenthum postulirt und den ganz un- deutigen, aus dem Charakter des christlichen Glaubens als solchem leiteten Anspruch erhebt, in ihrer Beurtheilung und Regelung des schlichen Lebens in seiner sittlich-religiösen Bestimmtheit allgemein- ge Wahrheit zu vertreten. Je gewissenhafter die Kirche des evan- chen Christenthums es mit jenem Postulate nimmt, desto eifer- iger muß sie selbst die Freiheit der Erforschung des ursprünglichen stenthums bewachen. Und je besser es der theologischen Wissen- t gelingt, die ursprüngliche christliche Religion als die wahre in sich vollkommene zu erweisen, desto mehr wird sie ihrer kirch- n Aufgabe gerecht. Also das religiöse und kirchliche Interesse, gstens evangelischer Abkunft, fordert um seiner selbst willen eine der Kirche unabhängige freie Wissenschaft. Andererseits wird heute, wo man von der Illusion einer apriorischen absoluten osophie längst abgekommen ist und nur noch ein „Wissen um Sein", d. h. eine Erfahrungswissenschaft kennt, auch an die logie das Ansinnen richten, daß sie uns zum Verständniß einer benen, erfahrungsmäßigen Größe, nämlich der Religion in ihrer jaften, cultischen und socialen Ausprägung anleite, d. h. daß irchlich sei. Die evangelische Theologie ist also freie Wissenschaft Dienste ihrer Kirche, sofern sie auf authentische Erkenntniß der lichen Religion und auf den Beweis, daß diese Religion die

Qualität des Christenthums über das unsichere Tasten zwisch
Majoritätsbeschlüsse dekretirten Bekenntnißformeln und spe
Velleitäten Einzelner hinausgeführt hat. Denn es ist ni
Schuld, wenn seine Nachfolger mit seinem theologischen Pr
auch das durch die Geschichte gegebene Object und die
Kantischen Erkenntnißtheorie basirende Methode einer gesund
logie wieder verloren haben.[1])

48. Eintheilung der Theologie.

In dem „doppelten Princip der Ungleichheit" in de
hat Schleiermacher auch die Haupteintheilung der Th
begründen wollen. Die Nothwendigkeit sich der Mittel zu
tung der Kirche zu versichern, rufe die theoretische, die N
digkeit die Idee der Kirche dem Einzelnen zuzueignen, die pr
Theologie hervor. Es handele sich nämlich zunächst in de
logie um bestimmte Kenntnisse, die sich auf das Pri
betreffenden Kirche in seiner historischen Entwickelung bezieh
aber um Kunstregeln, in welchen die Methoden der E
und Fortpflanzung der kirchlichen Idee festgestellt werden

Indessen hat Schleiermacher für die christliche T
diese Zweitheilung nicht durchgeführt, sondern bekanntlich d
Dreitheilung in philosophische, historische und praktisch
logie ersetzt. Diese letztere haben wir also auch hier in
Erwägung zu ziehen.[2])

Die Eintheilung der Theologie in theoretische und praktische ...d die Voranstellung der ersteren scheint einer Rechtfertigung nicht ...u bedürfen. Denn wenn die praktische Theologie als „das Wissen ...m die zusammenhaltende und anbildende Kirchenleitung" definirt ...ird, so versteht es sich von selbst, daß man die Kirche nicht leiten ...d ihre Idee den Einzelnen appliciren kann ohne vorhergehende ...enntnißnahme des jeweiligen kirchlichen Zustandes. Ebenso gewiß ...t es, daß dieser wieder nur als Resultat einer historischen Ent...ickelung, und daß endlich diese Entwickelung nur nach Maßgabe ...er kirchebildenden Grundidee verstanden werden kann. Also die ...raktische Theologie setzt überall die theoretische voraus. Wie be...ründet nun aber Schleiermacher die Eintheilung der letzteren in ...hilosophische und historische?

Die philosophische Theologie soll das Wesen des Christenthums ...d die Form der christlichen Gemeinschaft mit ihren Differenzi...ungen darstellen, die historische dagegen den jeweiligen Zustand der ...irche als Resultat der Vergangenheit und in seinem Verhältniß ...r Idee des Christenthums.[1]) Ob damit aber eine klare Scheidung ...geben ist? Das Wesen des Christenthums und die Form der christ...lichen Gemeinschaft lassen sich doch wohl nur aus der Anschauung ...er geschichtlichen Entwickelung erkennen. Denn das Wesen einer ...ache erkennen wir überhaupt entweder in ihren Wirkungen oder ... bleibt uns eben verborgen. Andererseits soll die historische Theo...gie die Geschichte des Christenthums an seiner Idee messen, womit ..., wie berechtigt diese Forderung an sich auch sein mag, wieder in ...e philosophische hinüberspielte. Dieser Gedankenfolge hat nun ...chleiermacher selbst in der Einleitung zu seinen Vorlesungen ...ber die Kirchengeschichte Rechnung getragen und erklärt, daß die ...heologischen Kenntnisse immer zugleich „principiell" und historisch ...ien.[2]) Um so mehr ist es zu verwundern, daß sie in dem Codex ...iner theologischen Gesetzgebung keine eingehendere Würdigung ge...nden hat. Wenn nämlich die philosophische Theologie „das Wesen ...s Christenthums" darstellen soll, so hat ihr die historische voran

[1]) I. § 21—25.

[2]) VI. 15 ff.

Ebensowenig befriedigt die Erklärung, daß die an
wissenschaftliche historische Theologie erst durch die philosop
„der Wissenschaft“ verbunden werde. Die letztere soll nä
Begriff des Christenthums feststellen 1. im Gegensatze zu
Glaubensweisen, 2. aus dem Wesen der Frömmigkeit, d
tegrirender Bestandtheil des menschlichen Lebens überhaup
weisen wäre.[1]) Das ist aber, wie Schleiermacher selbst
die doppelte Aufgabe der Religionsphilosophie, welche die
wohl zur unumgänglichen Voraussetzung, aber nicht eige
Theil in sich hat. Streng genommen liegt also diese phil
Theologie jenseits der Grenzen der positiven christlichen
Und demgemäß ist Schleiermacher selbst verfahren, indem
in der Einleitung zur Glaubenslehre die religionsphilo
Voraussetzungen als „Lehnsätze“ einführte.[2]) Der Grund d
wirrung liegt nun aber, wie sich später ergeben wird, d
Schleiermacher die systematische Theologie, welche das
Christenthums nach seiner religiösen und sittlichen Ausprä
zustellen hat, als einen Theil der historischen bestimmte,
dieser Bestimmung in der Ausgestaltung seines Systems
zu bleiben. Indessen werden die Mängel seiner Eintheilu
ihre naturgemäße Correktur erst im Verlaufe der Darste
einzelnen Disciplinen zur vollen Deutlichkeit entwickelt werde
Ich gehe daher sofort zu dieser über.

der auf dem blos empirischen, noch auch auf dem blos speculativen
ege lösen. Das Christenthum ist vor allem und zuerst eine hi-
rische Größe und als solche nicht construirbar, sondern nur wahr-
mbar. Andererseits hat diese historische Größe ihr leitendes ein-
tliches Princip oder ihre Grundidee, durch die sie als ein eigen-
imliches Ganzes, als eine moralische Person charakterisirt und
n ähnlichen Erscheinungen geschieden wird, und diese läßt sich nur
f speculativem Wege eruiren. Folglich ist die philosophische Theo-
ie eine historisch-kritische Disciplin. Denn in dem Historisch-
itischen ist die Verbindung des Speculativen und Empirischen
lzogen.

Da ferner das Christenthum sich zu der Religion überhaupt
: die Art zur Gattung verhält, so kann man sein eigenthümliches
sen nur vom allgemeinen Begriff der Glaubensgemeinschaft aus
immen. Ist aber der Artbegriff dieser Religion erst festgestellt,
äßt sich von da aus über seine Varietäten leicht ein Urtheil ge-
nen und somit feststellen, welche kirchliche Gestaltung der christ-
n Idee zunächst komme.[1])

Hieraus leitet Schleiermacher die doppelte Aufgabe der
osophischen Theologie ab: 1. die von der Ueberzeugung der Wahr-
ihrer Glaubensweise ausgehende Rechtfertigung des Christenthums
Allgemeinen und seiner kirchlichen Gestaltung im Besonderen,
ie Bekämpfung der Abweichungen von der kirchebildenden Idee
rhalb der eigenen kirchlichen Gemeinschaft. Die erste nach außen
chtete Aufgabe löst die Apologetik, die zweite nach innen gehende
Polemik.

Theologie sind aber beide Disciplinen nur insoweit als sie die
denz auf die Leitung der Kirche nicht aus dem Auge verlieren..[2])

Bevor ich mir ein Urtheil über diese Ausführungen gestatte,
: ich die vollständige Darstellung der Sache.

Schleiermacher formulirt zunächst folgende Grundsätze für die
andlung der Apologetik: 1. Da sich der allgemeine Begriff
Kirche nur in dem Inbegriff der besonderen neben- und nach-

---

[1]) I. § 32—35.

[2]) I. § 39—41.

einander stehenden Kirchen verwirkliche, die in jenem Begrif unter sich aber verschieden seien, so müsse der Nachweis der hörigkeit des Christenthums zu beiden geführt werden. Zu stellung des Gattungs- und des Artcharakters des Christen bediene man sich aber am besten der Wechselbegriffe des Natür (oder Allgemeinen) und des Positiven (oder Individuellen). 2 die historische Selbständigkeit einer Erscheinung durch den Cha größerer oder geringerer Ursprünglichkeit bedingt sei, so habe die Eigenthümlichkeit des Christenthums mit Hilfe der Begriffe barung, Wunder und Eingebung zu erproben. 3. Andererseits die geschichtliche Bedingtheit dieser Religion oder ihre „histo Stätigkeit" im Verhältniß zum Juden- und Heidenthum mit der Begriffe Weissagung und Vorbild festzustellen. 4. Das ei liche Wesen des Christenthums in den Veränderungen seine wickelung und zwar in Bezug auf Lehre und Kultus ist Begriffen Kanon und Sakrament klar zu stellen. 5. Da der der Kirche nur durch Vergleichung mit allen übrigen Organis des gemeinschaftlichen Lebens gewonnen wird, so soll die B lichkeit der Kirche mit diesen vermittelst des Begriffs Hierarchi Kirchengewalt erwiesen werden. 6. Zuletzt wäre noch der für die ursprüngliche ideale Einheit des Christenthums aus kennbaren Tendenz seiner sämmtlichen Differenziirungen au „ursprüngliche gegensatzlose Einheit", aus der sie hervorge sind, zu führen.[1])

Nehmen wir sogleich die Grundsätze, nach welchen Polemik zu gestalten hätte, hinzu.

Die Aufgabe dieser Disciplin besteht in der Bekä krankhafter Erscheinungen innerhalb eines bestimmten kirchlich ganismus. Dieselben können entweder als Schwächung der kraft einer Kirche auftreten oder als Ansetzung von Frembar Das Erstere ist der Fall im Indifferentismus und Separat die immer zugleich auf einen Mangel an persönlicher Fröm und an Gemeinsinn, welche sich eben nur im Zusammensein erhalten, hinauslaufen; das Andere tritt im Häretischen und

[1]) I. § 43—53.

ischen hervor, je nachdem es mehr die Lehre oder die Verfassung Kirche ist, welche verfälscht werden. Beides aber ist durch die- e Methode zu bekämpfen, nämlich durch den Nachweis des fehlen- hiſtorischen Zusammenhangs und des Abfalls von der ursprüng- ken kirchebildenden Idee.[1])

Man kann nun eine allgemeine und specielle Apologetik wie lemik unterscheiden, je nachdem es sich vorwiegend um die christ- e Religion als solche, oder um eine bestimmte kirchliche Ausge- tung derselben handelt. Dagegen liegt es in der Natur der he, daß die hier bezeichnete Doppelseitigkeit der Aufgabe eine tliche Trennung nicht involvirt. Indessen läßt sich auch keine beiden sich bedingenden Disciplinen auf die andere zurückführen. mik und Apologetik bedingen sich gegenseitig, sie schließen sich auch aus.[2])

Soviel über die philosophische Theologie, welche die Principien jesammten theologischen Wissenschaft enthalten soll. Sie setzt beachtende Wissen des historischen Stoffes voraus, begründet das speculative Wissen, die eigentliche geschichtliche Anschauung Christenthums als Ganzes. Und während die historische Theo- : sich lediglich „betrachtend" verhält, geht die philosophische mit raktischen, jedoch im Unterschiede von der letzteren nur mittelbar, ich auf „Ausübung" aus.[3])

So genial nun dieser Entwurf der philosophischen Theologie ich ist, so wenig Nachahmung und Beifall hat er in der neuern ologie gefunden.[4]) Und das mit Recht. Denn es ist, wie schon rkt, die systematische Theologie, welche das Wesen des Christenthums Vergleiche mit anderen Religionen und im Verhältnisse zu seinen lichen Ausgestaltungen darstellen und rechtfertigen soll. Die Apo- ik und Polemik bezeichnen keine besonderen Disciplinen, sondern lich die Methoden, durch welche jene Aufgabe der positiven

---

[1]) I. § 54—62.

[2]) I. § 63 f.

[3]) I. § 63—67

[4]) Vgl. hierüber das bekannte Werk Hagenbachs: Encyklopädie und odologie d. theol. Wissensch. 9. Aufl. S. 109 flg.



des jeweiligen Gemeindebewußtseins herabgesetzt worden ist
sich andererseits die produktive systematische Kraft in apo
Detailarbeiten zersplittert hat, ohne daß es hier ode
einer Darstellung der christlichen Religion als Ganzes
authentischen Gestalt oder gar zu dem wissenschaftliche
daß diese und keine andere Religion die wahre sei,
wäre.

Sehen wir uns die Ausführungen Schleiermache
sie zugleich „die Principien für die gesammte Theologie"
sollen, näher an, so bezeichnet das Postulat die positiven
unter den Gattungsbegriff der Religion zu subsummire
Religion psychologisch als integrirenden Bestandtheil der m
Natur nachzuweisen unstreitig einen großen theologischen
ja, man kann sagen den Anfang einer wahrhaft wissen
Behandlung derselben. Indessen durfte Schleiermacher
sehen, daß „das Wesen der Religion" nicht construirt, so
aus der Anschauung der positiven Religionen gewonnen we
Die Gattung existirt eben nur in ihren Arten; stellt
Merkmale ohne Rücksicht darauf fest, so fällt man in den
„natürlichen" Religion und setzt den Gattungsbegriff zum b
begriff herab, oder man nimmt irgend ein beliebiges phil
oder moralisches Surrogat für Religion. Da nun aber
des Christenthums wirklich nur im Vergleiche mit allen a

mer nur in ihren gemeinsamen Lebensäußerungen zutref-
nd beschreiben kann, so muß sich die Untersuchung, will sie mehr
s individuelle Resultate zu Tage fördern, auf den Kultus, die
hre, Kunst und Sitte, in welchen sich der religiöse Trieb auswirkt,
s ihre nächsten Objekte richten und von da aus ihre Rückschlüsse
f „den integrirenden Bestandtheil des menschlichen Wesens" ma-
n, der eben auch nur in seiner Bewegung, in seinen Erscheinungen
kennbar ist. Es mag sich die Unfruchtbarkeit der Untersuchungen
er die principiellen Fragen der Religion vielfach daraus erklären,
ß man diese dem Anscheine nach selbstverständlichen Bemerkungen
cht hinreichend gewürdigt hat. Dazu hat aber Schleiermacher,
r die Resultate der neueren vergleichenden Religionswissenschaft
ch nicht kannte und dem bei der Beschränktheit seines Beobach-
ngsfeldes nur der Weg der philosophischen Construktion und der
chologischen Analyse offen stand, direkte Veranlassung gegeben.
mit wir ihn freilich nicht dafür verantwortlich machen wollen,
ß seine Nachfolger seine Methode nicht corrigirt haben.[1])

Was endlich insbesondere die Methode zur Lösung der Auf-
be, welche Schleiermacher der philosophischen (richtiger also der
ematischen) Theologie stellt, angeht, so scheint es bedenklich für die
ologetik die Orientirung an Begriffen zu fordern, welche wie der
allgemeinen Religion, des Wunders, der Offenbarung u. s. w.
r verschiedenartig erklärt werden und einen keineswegs feststehen-
n Gebrauch haben. Wie richtig dieser Einwand ist, kann man
ber daran ermessen, daß gerade die Aufstellung dieser Orien-
ungspunkte die Veranlassung zu einer Behandlung der Apologetik
eben hat, welche dem großen wissenschaftlichen Geiste Schleier-
chers so unähnlich wie möglich ist. Die wissenschaftliche Auf-
be ist ja der Apologetik in der Hauptsache ganz richtig gestellt,
h wird sich ihre Bearbeitung mit den genannten Begriffen
mer auseinander setzen müssen, indessen können dieselben um so
iger als Mittel zu ihrer Lösung gebraucht werden, als man in
en historisch ja gerade die Lösung selbst bis dahin gefunden zu
en meinte.

---

1) Vgl. hiezu Bd. I. S. 204. 265.



Nach Stoff und Meth
gehörig, unterscheidet sich die
durch, daß sie die historisc
Einwirkens auf die Fortbild
in dieser Tendenz ihren the
diese Bestimmung beweist wie
macher vertretene Begriff d
auch im wohlverstandenen
Erkenntniß einer historischen
theologische Geschichtsforscher
sicht auf die Fortbildung sei
Dagegen hat wenigstens die
am Urchristenthum nur dann
storisch d. h. aus sich selbst
Quellen erforscht und verstan
grundsätzliche Beziehung der
Gesetze der freien Wissenschaft
eigensten Interesse der evangeli
macher seine Theologie gestel
Als allgemeine Grunds
sich übrigens aus deren prakt

---

hr richtig, daß die einzelnen historischen Momente ent-
iegend „als plötzliches Entstehen" oder vorwiegend „als
Entwickelung und Fortbildung" angesehen werden müssen.
ist die Eintheilung der Geschichte nach Epochen und
edingt. Indessen schließt die eine Betrachtungsweise die
t aus. Das Hervortreten eines geschichtlichen Ganzen
r auf zwiefache Weise beurtheilt werden, nämlich sowohl
Neues, wie als Ausbildung eines bereits Vorhandenen.
uch von der ursprünglichen Grundthatsache des Christen-
überhaupt ausnahmelos.[1])
ct der historischen Theologie ist also das Christenthum
schichtliches Ganze. Und zwar handelt es sich zunächst
arstellung der ursprünglichen Grundthatsache oder des
ums, in welchem das eigenthümliche Wesen dieser Glau-
schaft und somit deren centrale maßgebende Idee am
vortritt. Es entspricht dem „constitutiven Princip" der
nämlich der Tendenz auf Erhaltung und Fortbildung
daß sie sich vor Allem der kirchebildenden Idee ge-
erfichert. Aber zur zweckentsprechenden Kirchenleitung
er die Kenntniß des gesammten geschichtlichen Ver-
sich die Gegenwart immer nur als Ergebniß der Ver-
verstehen läßt; folglich hat die historische Theologie den
rlauf der kirchlichen Entwickelung des Christenthums in
zziehen, wonach sie erst zu einer sachgemäßen Darstellung
en gegenwärtigen Zustandes der Kirche schreiten kann.
nach gewinnen wir für die historische Theologie folgende
g. Sie ist: 1. Geschichte des Urchristenthums, 2. Ge-
christlichen Kirche, 3. Geschichte des gegenwärtigen Zu-
Kirche. Hierzu würden sich dann noch die allgemeinen
hen, geographischen und philologischen Hilfswissenschaften
e keinen unmittelbar theologischen Charakter haben.[2])
en eigentlichen Grund der abgesonderten Behandlung des
ums hat Schleiermacher oben wohl angedeutet, aber

—
§ 69—80.
§ 81—86.

nicht klar ausgeführt. Es soll mit ihr der ungetrübte Einblick in die Eigenthümlichkeit des Christenthums, die eben nur aus seinem ersten und ursprünglichen Hervortreten erkennbar ist, gewonnen werden und zwar in der durch die Darstellung zu bewährenden Ueberzeugung, daß in dem Anfange die zugleich für die ganze Entwicklung der Kirche maßgebende Idee desselben gegeben sei. Zur Abgrenzung des Stoffes dieser ersten Abtheilung der historischen Theologie macht Schleiermacher geltend, daß man „das Werden" von Lehre und Gemeinschaft des Christenthums in ihrer Beziehung aufeinander von ihrer „Abschließung" trennen müsse. Wenn nun die letztere mit dem Zeitraum des Verschwindens der unmittelbaren Schüler Jesu und der unwidersprochenen Vereinigung von Juden und Heiden in der christlichen Gemeinschaft gesucht wird, so ist damit wohl im Allgemeinen das Richtige getroffen. Da aber die authentische Kenntniß und das richtige Verständniß des Urchristenthums nur aus den in dem apostolischen Zeitalter entstandenen schriftlichen Documenten gewonnen wird, so führt dieser Theil der historischen Theologie den Namen exegetische Theologie.

Wir lassen gleich hier die Grundsätze, nach welchen Schleiermacher die exegetische Theologie behandelt wissen will, folgen und theilen dabei das Hauptsächliche aus seiner Behandlung der hierher gehörigen Disciplinen mit, da sich dieselbe zu einer besonderen und ausführlichen Darstellung um so weniger empfiehlt als sie durch die neueren Untersuchungen auf diesem Gebiete wenigstens in ihren Resultaten längst überboten ist.

Den Stoff der exegetischen Theologie bilden diejenigen Schriften, welche die ursprüngliche und mithin normale Darstellung des Chr

---

[1]) Obwohl Viele noch die Viertheilung der Theologie in exegetische, historische, systematische und praktische vorziehen, meinen wir doch, daß Schleiermachers Unterordnung der exegetischen unter die historische Theologie im Interesse der Sache aufrecht zu erhalten ist. Die philologische Seite der Disciplin in Ehren gehalten, kann dieselbe doch nur als Mittel zum Zwecke der authentischen Erkenntniß des Urchristenthums gelten wollen, zumal jetzt, wo sich die Philologie selbst als historische Wissenschaft verstehen gelernt hat.

hums zu vermitteln im Stande sind.[1]) Die Sammlung dieser
gebenden Schriften bildet den eigentlichen Gegenstand, ihr rich-
; Verständniß die einzige wesentliche Aufgabe der exegetischen
ologie. Eine bestimmte Abgrenzung dieser Aufgabe ist aber in-
n nicht möglich als die äußere Grenzbestimmung des Kanon
t wegen der Unsicherheit in Bezug auf die Zeitgrenze des Ur-
tenthums nicht vollkommen fest sein kann. Ebensowenig scheint
Schleiermacher möglich, den Kanon aus inneren Bestimmungs-
iden vollkommen sicher zu umschreiben. Denn auch der Begriff
normalen Dignität lasse sich nicht auf eine feste Formel bringen.
genauere Bestimmung des Kanon bleibe immer Aufgabe und
r höchste Aufgabe für die höhere Kritik. Indessen ist Schleier-
her nicht der Meinung, daß eine als unkanonisch erwiesene
rift deshalb aus unserer Sammlung zu entlassen sei, da man
uch das alte Testament mit dem neuen als heilige Schrift ver-
den lasse, obwohl nur aus dem letzteren die authentische Erkennt-
der christlichen Religion gewonnen werde.[2])

An die höhere Kritik schließt sich die Aufgabe der niederen,
ursprünglichen Text festzustellen in der Voraussetzung an, daß
Vervielfältigung der neutestamentlichen Bücher denselben Schick-
n unterworfen war, wie die aller anderen auch. Bei der Lösung
er Aufgabe ergibt sich aber mit Nothwendigkeit die andere, eine
lständige Geschichte des Textes herzustellen. Jede Disciplin findet
der anderen die Gewähr und Probe der eigenen Richtigkeit. In-
en ist das eigentlich theologische Interesse dabei nur soweit im
iele als der normale Gehalt des neuen Testamentes betheiligt ist.
s begründet zugleich den Unterschied in dem Interesse, welches der
ktische Theolog und der virtuose Kritiker an beiden Disciplinen
mmt.[3])

Dabei wird vorausgesetzt, daß man sowohl das alte Testament,
n Studium die Voraussetzung des historischen Verständnisses des
n sei, wie Schleiermacher beiläufig bemerkt, sowie letzteres

[1]) I. § 83.
[2]) I. § 103—115.
[3]) I. § 116—124.

in den Grundsprachen verstehen lerne, deren vollkommenes philologisches Verständniß mit Einschluß der Nebendialekte freilich nur den Virtuosen auf diesem Gebiete zugemuthet wird.[1])

Ihre eigentliche Direktive findet aber die exegetische Theologie durch die Auslegekunst oder die Hermeneutik. Dabei handelt es sich um die Anleitung, jede Schrift in ihrer Besonderheit und zugleich in ihrer Einheit mit dem Kanon verstehen zu lernen, ferner um die richtige Benutzung des geschichtlichen Apparats zur Erkenntniß des früheren und gleichzeitigen Judenthums, besonders des alten Testaments als des „allgemeinsten Hülfsbuchs für das Verständniß des neuen." [2])

Somit hätten wir als Unterabtheilungen der exegetischen Theologie: die Geschichte des Kanons, die Textgeschichte, die eigentliche Exegese mit ihrem hermeneutischen, kritischen und archäologischen Apparate anzuerkennen. Bei ihrer Pflege aber handelt es sich immer darum das Gleichgewicht des philologisch-historischen und des eigentlich theologischen Interesses im Auge zu behalten.[3])

Diese allgemeinen Grundsätze über die Behandlung der exegetischen Theologie haben Schleiermacher bei seiner Behandlung der Einleitung in das neue Testament, der Hermeneutik und Kritik, endlich der Schriften des Lucas und des ersten Timotheusbriefs geleitet. Indessen tritt auch hier das Interesse am Stoff hinter dem Suchen nach einer systematischen Technik, durch welche derselbe bearbeitet werden soll, zurück. Wir heben aus derselben theils zur Ergänzung, theils zur Erprobung des Voranstehenden noch Folgendes hervor.[4])

In der Behandlung der Schrift wird eine dreifache Maxime unterschieden: 1. die katholische, welche dieselbe der traditionellen Kirchenlehre unterordne, 2. die speculative zur Eruirung des wahrhaft Christlichen, welches 3. die protestantische Maxime in den Merkmalen des Apostolischen und Inspirirten feststelle. Dabei sollen

---

[1]) I. § 125—131.
[2]) I. § 132—144.
[3]) I. § 147. 148. — III. S. 16 f.
[4]) Vgl. Theol. Werke II. III.

übrigens, wie wiederholt betont wird, durchaus dieselben Grundsätze und Methoden obwalten, welche für die Behandlung jeder anderen Urkundensammlung Geltung haben. Von einer blos dogmatischen Behandlung der Schrift will Schleiermacher ebensowenig etwas wissen wie von einer blos philologischen. Es handelt sich darum die Schriftsteller aus ihrem eigenen Sinne, in ihrer Uebereinstimmung wie ihren Differenzen zu verstehen und ihre Gedankenreihen als „Thatsachen ihres Gemüths" nachzudenken. Das historiche Verständniß der Bibel ist aber ein sehr wohl zu erfüllendes Postulat. Denn wenn die biblischen Schriftsteller auch nur als Griffel des heiligen Geistes in Betracht kämen, was nicht der Fall ist, so hätte am Ende auch dieser dem damaligen Bedürfnisse entgegen kommen und also in das geschichtliche Leben der Gemeinden eingehen müssen. Die s. g. Analogie des Glaubens endlich kann bei Erklärung der Bibel nur unter der Bedingung ihrer Unterordnung unter die allgemeinen historischen und sprachlichen Maximen in Betracht kommen.[1])

Schleiermacher tadelt an den neutestamentlichen Schriften durchweg den fragmentarischen Charakter „das Fehlen organischer Durchbildung und Einheit." Namentlich kann er bei den Synoptikern nur ein äußerliches Aneinanderreihen der Thatsachen erkennen; aber auch die didaktischen Schriften tragen diesen aphoristischen, an's Chaotische streifenden Charakter.[2])

Auf die Authenticität einer Schrift legt er anscheinend so wenig Werth, daß er den kanonischen Charakter niemals von ihr abhängig gemacht wissen will und erklärt es für erlaubte Fiktion, wenn man damals eine Schrift fälschlich unter dem Namen eines Apostels einführte, um ihr größere Geltung zu verschaffen. Jede „normale Darstellung des Christenthums" ist kanonisch, einerlei wer sie verfaßt hat.[3])

Was nun die kritische Methode Schleiermachers und die positiven Ergebnisse, welche er durch sie feststellen wollte, im Einzelnen angeht, so verdient es keiner besonderen Erwähnung, daß er

---

[1]) III. S. 4 ff. 14 f. 27 f. 69 ff. 169 ff. 242 ff. 474 ff.
[2]) II. S. 123. 209 f.
[3]) III. S. 30. 87. 471 f.

die Briefe als die ältesten Schriften des neuen Testaments anerkannt hat. Die Mittel, welche er indessen beispielsweise zur Feststellung der Aechtheit der paulinischen Briefe anempfiehlt, die Vergleichung mit der Apostelgeschichte, das Aufsuchen der nur aus dem Charakter des Paulus erklärbaren Züge, sind theils nicht genauer in ihrer Leistungsfähigkeit von ihm erprobt worden, theils unzuverlässig an sich selbst. Als zweifellos ächt paulinisch hat er den Römerbrief, den ersten Brief an die Tessalonicher, den Brief an die Galater und die beiden Korintherbriefe bezeichnet. Die Unächtheit des ersten Briefs an Timotheus hat er eingehend erweisen wollen; angesichts des zweifelhaften Charakters des Epheserbriefs nimmt er die Möglichkeit an, daß derselbe unter der Leitung des Paulus geschrieben sei. Unter den s. g. katholischen Briefen hat Schleiermacher nicht nur die Aechtheit des zweiten und dritten Johannesbriefs, des zweiten Petrus- und des Judasbriefs angefochten, sondern auch von dem Jacobusbrief behauptet, daß er wie die Pastoralbriefe „unter dem Namen eines Apostels" in die Welt gesetzt worden sei.[1]) So werthlos nun auch diese besonderen, wie jene allgemeinen kritischen Auslassungen Schleiermachers, zumal bei ihrer mangelhaften Begründung, heute erscheinen mögen, so geben sie doch in ihrer Ausführung Zeugniß für den besonnenen und freien Sinn, mit welchem er auch an die Behandlung der ihm minder congenialischen Theile der Theologie herangetreten ist.

Was die Evangelienkritik insbesondere betrifft, so hat sich Schleiermacher gegen die apostolische Abfassung der drei ersten Evangelien, in welchen er die Ueberarbeitung älterer Fragmente erkennen will, entschieden, die Frage nach der Priorität des einen oder anderen aber für unlösbar erklärt. Gegenüber der Hug'schen Benützungshypothese, sowie der Eichhorn'schen Urevangeliumshypothese hat Schleiermacher seiner Zeit die Ansicht vertreten, daß die Evangelien auf mündlicher Tradition und einzelnen alten Schriftstücken beruhten, die aus dem Bedürfniß sich über den historischen Hintergrund der apostolischen Predigt im Einzelnen zu vergewissern, entstanden seien. In letzterer Hinsicht erkennt er die Logia des

[1]) III. S. 120 ff. 379 ff.

apias als älteste Redensammlung, sowie deren Abfassung durch
n Apostel Matthäus an und unterscheidet einen galiläischen und
däischen Cyklus von alten historischen Aufzeichnungen, eine Hypo-
se, die wohl der Erklärung der Differenzen zwischen den drei ersten
angelien und dem vierten zulieb von ihm cultivirt wird.[1])

Die Behauptung der Unabhängigkeit der drei ersten Evan-
lien von einander hat Schleiermacher wohl aus Abneigung
gen die der Eigenthümlichkeit der Schriftsteller leicht zu nahe tre-
nde synoptische Behandlung aufgestellt, ohne indessen die großen-
ils wörtliche Uebereinstimmung derselben durch mehr als die Be-
rkung zu erklären, daß die historischen Ereignisse derart hervor-
gten, daß Keiner sie übergehen konnte.[2])

Während also Schleiermacher im Zweifel darüber bleibt
man „das ursprünglich Christliche" bei den s. g. Synoptikern
den könne, hat er bekanntlich die Aechtheit und normale Dignität
s vierten Evangeliums mit einer ihm sonst fremden parteiischen
tschiedenheit verfochten, welche sich übrigens, zum Theile wenigstens,
s seinen christologischen Tendenzen erklärt. Das Evangelium des
ohannes ist im Gegensatze zu den drei ersten als die eigentliche
getrübte Quelle des ursprünglichen Christenglaubens anzusehen.
Erst vom Johannesevangelium aus gewinne man ein volles
erständniß der übrigen Evangelien, denn es bilde allein eine ein-
itliche, in sich verständliche Composition, was man von den an-
ren nicht sagen könne. Die Augenzeugenschaft des Schriftstellers
i überall augenscheinlich. Auch zu den Reden Christi soll der
erfasser „keineswegs etwas Eigenes hinzugethan haben." Insbe-
ndere enthalte der Prolog nichts, was nicht in den Worten Jesu
lbst einen Wiederhall fände. Alle Differenzen zwischen diesem
chtesten" Evangelium und den anderen werden demgemäß zu
nsten des ersteren gelöst und die letzteren überhaupt nach Maß-
be des Johannes erklärt, dessen „erstaunliche Anschaulichkeit"
chleiermacher bewundert.[3])

---

[1]) II. S. 217 ff. III. S. 219 ff.
[2]) III. S. 315 f.
[3]) III. S. 332 f. 471.

Einen wesentlichen Unterschied will übrigens Schleiermacher bei dem theologischen Gebrauche dieser Schriften nicht gelten lassen, so auch nicht zwischen den Evangelien und Briefen. Wir haben eben hier wie dort das Wort und Lebensbild Christi nur durch die Apostel, die doch auch das ursprüngliche Christenthum repräsentiren. Nur die größere oder geringere Sicherheit der apostolischen Abfassung begründet einen Werthunterschied. So wie sich die Synoptiker im Vergleiche mit Johannes als deuterokanonisch darstellen, so die katholischen Briefe im Vergleiche mit den paulinischen.[1])

Wir dürfen uns darauf beschränken diese Hauptansichten Schleiermachers zur Sache einfach hier mitzutheilen. Sie sind durch die neueren Untersuchungen auf diesem Gebiete theils corrigirt, theils besser begründet, überall aber überboten worden. Auch die Vorlesungen über das Leben Jesu, in der Vereinigung besonnener Kritik mit religiösem Tiefblick stets bewundernswerth, vermögen doch das allgemeine Urtheil, daß die Geschichte Schleiermachers Feld nicht gewesen ist und daß wie überall so auch hier die methodologische Technik das sachliche Interesse in den Hintergrund drängt, nicht zu seinen Gunsten zu modificiren.[2])

2. Die historische Theologie im engeren Sinne, oder die Kirchengeschichte ist im Allgemeinen das Wissen um die gesammte Entwicklung des Christenthums, seitdem es sich als geschichtliche Erscheinung festgestellt hat. Da sich nun erst nach der Entfernung Jesu von der Erde das in ihm ursprünglich gegebene christliche Princip auf größere Massen verbreitete und mit der Verbreitung kirchlich organisirte, so beginnt die Kirchengeschichte erst nach ihm.[3])

Indessen beruht die gesonderte Behandlung der Kirchengeschichte ganz und gar auf der Ursprünglichkeit des fortwirkenden kirchebildenden Princips. Unter dem Begriff „der geschichtlichen Erzeugung", bei welcher die geistige Kraft das Aeußere, das sie durchdringen soll, bereits vorfindet, ist die Gründung der Kirche zu verstehen. „Auf diesem Gebiete können wir uns es nicht anders denken,

---

[1]) III. S. 472 f.

[2]) Theol. Werke VII.

[3]) I. § 149. VI. S. 17 ff.

daß der Geist auf ursprüngliche und schöpferische Weise in das schliche Geschlecht kam und sich mit ihm verbunden hat, aber so es von Anfang an ein fremdes war." Auf der Voraussetzung die Kirche auf einem eigenthümlichen Princip beruhe und sich Maßgabe desselben in relativer Unabhängigkeit gegenüber den igen ethischen Organismen entwickele, beruht also die christ- Kirchengeschichte ganz in derselben Weise wie z. B. die Ge- hte eines Staates auf der ursprünglichen Volkseinheit, ohne die keinen historischen Staat gibt.[1]) So richtig wie diese Aus- rung zur Begründung der Selbständigkeit der Kirchengeschichte so auffallend bleibt es, daß dieselbe von Schleiermacher nicht tzt worden ist durch den genaueren Nachweis der Artverschieden- des christlich-kirchlichen Gebiets im Vergleiche mit dem politi- n, künstlerischen u. s. f., sowie der Verschiedenheit der dadurch ingten Betrachtungsweise desselben.

Die Grundsätze, durch welche Schleiermacher die Methode Kirchengeschichte feststellt, sind dieselben, welche überhaupt für historischen Wissenschaften, namentlich für die Culturgeschichte ßgebend geworden sind.

Es handelt sich vor Allem darum die einzelnen Momente als lutionen eines Princips und damit als ein organisches Ganze zufassen, und das Princip als die innere Triebkraft in seinen elnen Aeußerungen nachzuweisen. Das bloße Aneinanderreihen einzelnen Thatsachen in ihren räumlichen Veränderungen ist noch t Geschichte, sondern Chronik; ebensowenig entspricht die äußer- e Pragmatik, welche die einzelnen Erscheinungen ohne Rücksicht die leitende Idee in ihrem Causalnexus darstellt der Aufgabe Geschichte. Vielmehr gilt es das Christenthum darzustellen als geschichtliche Bewegung, als ein wie immer im Eingehen in die jemeine Weltbewegung sich modificirendes, doch von einer einzigen ischen Kraft beherrschtes „Leben".[2])

Die stofflichen Mittel zur Lösung der historischen Aufgabe die Quellen, vor Allem die eigentlichen Quellen, welche sich als

[1]) A. a. O. S. 15. 16.

[2]) I. § 150—153. VI. S. 7 f.

solche dadurch zu erkennen geben, daß sie selbst Theile der Thatsache sind, über welche sie berichten. Indessen handelt es sich bei Beurtheilung geschichtlicher Darstellungen immer zugleich um das Ausscheiden desjenigen, was der Schriftsteller etwa zu der Thatsache hinzugethan hat.[1])

Hauptaufgabe der theologischen Kirchengeschichte ist die Unterscheidung desjenigen, was aus der eigenthümlichen Kraft des Christenthums hervorgegangen ist von dem, was theils in der Beschaffenheit der in Bewegung gesetzten Organe, theils in der Einwirkung fremder Principien seinen Grund hat. Die verschiedenen Funktionen des christlichen Princips müssen in ihrer relativen Selbständigkeit sowohl, wie in ihrer gegenseitigen Bedingtheit zur Darstellung gebracht werden, ein Verfahren, dessen Richtigkeit durch die Beobachtung bestätigt wird, daß in den Epochen der historischen Entwickelung zumeist alle Funktionen vereinigt wirken.[2])

Schleiermacher unterscheidet zwei Hauptfunktionen in der Entwickelung des Christenthums: 1. die Lehrbildung, in welcher das fromme Selbstbewußtsein Klarheit über sich selbst sucht, 2. die Gestaltung des gemeinschaftlichen Lebens, in welcher der Gemeinsinn seine Befriedigung sucht. Erstere ist durch den gesammten wissenschaftlichen Zustand, die zweite durch die jeweiligen politischen und socialen Verhältnisse mitbedingt.[3])

Auf Seiten des kirchlichen Lebens treten wieder auseinander einerseits die Entwickelung des Kultus, d. h. der öffentlichen Mittheilungsweise religiöser Lebensmomente, andererseits die Entwickelung der Sitte, d. h. des gemeinsamen Gepräges, welches der Einfluß des christlichen Princips den verschiedenen Gebieten des Handelns aufdrückt. Cultus und Sitte sind aber derart durcheinander bedingt, daß ein jedes nur im lebendigsten Wechselverkehr mit dem andern bestehen kann. Der Cultus, in dem sich die Frömmigkeit selbst erhält, sichert der Sitte die Reinheit der christlichen Motive; ohne diese Tendenz muß er in Formendienst ausarten, während allerdings

[1]) I. § 157 f.
[2]) I. § 160 ff.
[3]) I. § 90 f. 166 f.

Sitte ohne Fühlung mit dem Cultus ganz anderen als den
lichen Motiven sich fügen kann.[1])

Ein Gebiet der Sitte ist die Verfassung der Kirche, die am
ten mit den politischen Zuständen zusammenhängt. Sie hat
auch nicht den juristischen Charakter einer politischen Verfassung.
ihre Entwickelung soll sich die geschichtliche Darstellung des ge-
mten christlichen Lebens am leichtesten anreihen, weil sie immer
t nur in der genauesten Beziehung zur gesammten christlichen
te, sondern auch zum Cultus stehen werde.[2])

Bei der Bildung des Lehrbegriffs kommt sowohl das Bedürf-
„der Betrachtung des christlich frommen Selbstbewußtseins in
en verschiedenen Momenten" wie das Bestreben den Ausdruck
tr immer genauer und übereinstimmender festzustellen, in Betracht.
bei handelt es sich immer um die Bewährung des ursprünglich
istlichen durch den Nachweis der Uebereinstimmung mit dem Ur-
stenthum. Aber auch die Zurückführung eines christlichen Lehr-
s auf allgemeiner anerkannte Philosopheme ist unter der Be-
gung zu empfehlen, daß dadurch die Eigenthümlichkeit des christ-
en Bewußtseins nicht beeinträchtigt werde.[3])

Zu berücksichtigen ist endlich noch die Differenz der praktischen
theoretischen Dogmen, welche zeitweise so weit auseinander gehen,
dadurch die Trennung der Dogmengeschichte von der Geschichte
Sittenlehre durchaus nothwendig wird. Diese Gesammtaufgabe
Kirchengeschichte wird indessen nur dann gelöst werden, wenn die
oriker bei der Beschreibung ihrer Epochen und Perioden auf „die
stellung des christlichen Geistes in seiner Bewegung" bedacht
.[4])

Gegen diese Auffassung der Kirchengeschichte wie gegen ihre
theilung wird man höchstens das einwenden können, daß beide
t ausreichend begründet sind. Um so mehr Bedenken sind gegen
dritten Theil der historischen Theologie, welchen die

---

[1]) I. § 168—173.

[2]) I. § 174 ff.

[3]) I. § 177 ff.

[4]) I. § 183. §. 188. Vgl. noch VI. S. 14. 24 f. 30 ff.

Systematik als Kenntniß der jeweilig in der Kirche geltenden Lehre, und die *Statistik*, als Kenntniß des momentanen gesellschaftlichen Zustandes der Kirche bilden sollen, erhoben worden.[1]

3. Wir haben zunächst die Grundsätze für die Behandlung der *dogmatischen oder systematischen* Theologie ins Auge zu fassen.

a. *Schleiermacher* will nun doch keine bloße geschichtliche Berichterstattung über die zu einer bestimmten Zeit geltende Lehre, die ohne alle eigene Ueberzeugung erfolgen könnte. Vielmehr besteht das dogmatische Verfahren im Unterschiede von dem historischen im engeren Sinne darin, daß man den Zusammenhang der Lehren durch Aufstellung des Systems bewähre. Dabei kann es sich aber weder um die Darstellung der Ueberzeugung eines Einzelnen noch auch um die Beschränkung auf das übereinstimmend Geglaubte oder amtlich ausdrücklich Bestätigte handeln. Denn das eine Periode beherrschende Princip wird immer einer verschiedenartigen Auffassung und Darstellung unterliegen. Man wird also das Princip wie es sich in der Gemeinschaft ausprägt, darzustellen haben und zwar mit Berücksichtigung aller seiner Modifikationen, welche den Charakter der Kirche nicht beeinträchtigen.

Wie die Dogmatik dem Interesse an der erhaltenden Funktion der Kirchenleitung entspringt, so besteht ihr Hauptwerth darin, daß sie zeigt inwieweit das die Periode beherrschende Princip zur vollen Ausprägung gekommen ist. Außerdem hat sie die Aufgabe den kirchlichen Sprachgebrauch zu normiren.[2]

Aber das ist doch nicht ihre einzige — es ist, wie *Schleiermachers* Behandlung der Disciplin bezeugt, nicht einmal ihre wichtigste Aufgabe.

Allerdings verwahrt er sich auch in den Vorlesungen über die christliche Sitte von 1830 gegen die Bezeichnung „systematische Theologie" für die christliche Lehre und hebt deren historischen Charakter hervor. Als Object der christlichen Lehre dürfe nur das angesehen werden was in der christlichen Kirche öffentliche Geltung

---

[1]) I. § 94 ff. 195 ff.

[2]) I. § 196. 197. 200. 201.

gt habe und aus deren Idee abgeleitet werden könne. Aber christliche Kirche will er immer nur als ein „in lebendiger ickelung begriffenes lebendiges Ganze“ verstanden wissen, so daß schon diese Erklärung der Kirche es ausschließt, die Systematik ner bloßen Berichterstattung über die öffentlich geltende Kirchen- zu degradiren. Die Begrenzung der dogmatischen Aufgabe ihre ausschließliche Beziehung auf die Kirche wird nämlich lich im Interesse ihrer Unterscheidung von der Philosophie voll-. Dadurch unterscheide sich nämlich die christliche Lehre von anderen Wissenschaft, daß sie in ihrem eigenthümlichen Er-nißobjekte, der christlichen Kirche, auch ihre eigenthümliche Be-ung finde. Ihre eigentliche Aufgabe besteht darin das christ- Selbstbewußtsein zur Aufklärung über sich selbst zu bringen. christliche Lehre setzt daher mit dem Begriffe des Christen und christlichen Gemeinschaft ein, sie stellt eine erfahrungsmäßig ndene Größe dar, nämlich den christlichen Glauben und hat lb auch nur innerhalb der christlichen Kirche Geltung. Denn Christenthum kann so gewiß nur von Denjenigen verstanden und annt werden, welche das christliche Glaubensleben selbst inne wie etwa eine naturwissenschaftliche Theorie nur für Diejenigen ollen Geltung gebracht werden kann, welchen die Beobachtungen Erfahrungen, aus denen sie abstrahirt ist, zugänglich sind. In Sinne ist es gemeint, wenn Schleiermacher als Empiriker in Religionswissenschaft erklärt, daß wer die christliche Lehre an-nen solle, „nothwendig zuvor ein Christ sein müsse.“ [1])

Einigermaßen zweideutig definirt allerdings die christliche benslehre die dogmatische Theologie als die „Wissenschaft von Zusammenhange der in einer christlichen Kirchengemeinschaft zu gegebenen Zeit geltenden Lehre,“ deren letzter Zweck die För-g und Leitung der Kirche und nicht etwa eine bestimmte Er-niß als solche sei.[2])

Indessen wird diese, wie es scheint, sehr enge Begrenzung der atischen Theologie auch hier durch das Postulat durchbrochen,

---

[1]) Vergl. Christl. Sitte S. 4—7. 12 f. 69 ff.

[2]) Chr. Glaube 5. A. §. 19. Vgl. 1. A. §. 1.

reducirt wissen, in der Voraussetzung, daß sich wie all
das kirchliche Leben nur in diesem relativen Gegensatze d
samen (=Orthodoxen) und Individuellen (=Heterodoxen)
halten und fortentwickeln könne.[1])

Indessen wird das Vorurtheil, als habe Schleier
der obigen Erklärung über die Aufgabe der systematische
der s. g. kirchlichen oder symbolischen Dogmatik direkt in
arbeiten wollen, erst durch die folgenden genauen Bestimm
gänzlich haltlos erwiesen.

Das Objekt der systematischen Theologie ist nämlich
die jeweilige Kirchenlehre als solche, sondern der in der K
zur Darstellung kommende christliche Glaube. Allerd
der Glaube des einzelnen Christen, sondern der gemei
christliche Glaube in seiner bestimmten kirchlichen Auffa
Ausprägung.

Es handelt sich um die dogmatische Darstellung d
thums, freilich nach Maßgabe der Auffassung, welche di
Gemeinschaft des Dogmatikers vertritt, aber doch auch z
der Rectifikation der Kirchenlehre durch das richtig
Christenthum. Wie die christliche Religion das eigentl
der systematischen Theologie bildet, so wird als unumgän
aussetzung und als Grenze des Verständnisses derselben a
Einleitung zur Glaubenslehre „das Christsein" betont, w

:r von Christus herrührenden geschichtlichen Bewegung einfach iirisch aufgenommen werden muß.

Der Glaube bezeichnet nämlich im Allgemeinen „die einen ſtand des höheren Bewußtseins begleitende Gewißheit,“ und „zwar : rein thatsächliche Gewißheit,“ oder die Gewißheit „einer voll- imen innerlichen Thatsache.“ Und alle Aussagen über diese ere Gewißheit, mögen sie dichterischer, rednerischer oder auch lehr- ter Art sein, haben ihren Grund so ausschließend in den Er- ungen des frommen Selbstbewußtseins, daß sie wo diese ht sind, gar nicht entstehen können. Sie sind der mehr oder tiger unmittelbare Ausdruck religiösen Lebens, in welchem sich es darstellt, um im gemeinschaftlichen Austausche sowohl seine lrkung wie seine Normirung zu finden. Aber nicht nur den und, sondern auch das einzige Objekt des theologischen Erkennens det dieser Glaube, oder diese zunächst rein innerliche Gewißheit :r ein gleichfalls rein innerliches Erlebniß. Und lediglich in dem me ist die Dogmatik „Kirchenlehre,“ daß sie das Selbstbewußt- t einer kirchlichen Gemeinschaft über den ihr einwohnenden christ- en Gehalt belehrt. Diesen Gehalt findet der Dogmatiker zunächst sich, aber wie immer individuell bestimmt, so doch auch als sultat der Einwirkung der Kirche, beziehungsweise der von seiner che vertretenen Religion.

Indem nun der Theolog seine Glaubensgewißheit mit dem erischen, dichterischen und lehrhaften Ausdrucke, in welchem ihm Glaubensgewißheit der Anderen allein wahrnehmbar wird, ver- icht und ausgleicht, kommt er zu einer Darstellung des kirchlichen ubens und producirt damit die gerade zu seiner Zeit in seiner che geltende Lehre, freilich immer sowie er nach Maßgabe seiner dividualität sich deren Stoff, den christlichen Glauben, angeeig- hat.[1])

---

[1]) Christl. Glaube § 2. § 14, 1 § 15. 19. Vgl. Chr. Sitte S. 70 ff., die christliche Gemeinde in ihrer Fortentwicklung als Träger des christ- n Geistes zwar dem Einzelnen übergeordnet, aber zugleich mit dem Ein- en dem Geiste des Ganzen, nämlich dem christlichen Princip, der Idee : Reiche Gottes, untergeordnet ist. (Vgl. S. 12 u. 13.)



diesen ausgetauscht wird, 3. die systematische Ausglei
Gruppirung, sowie die begriffliche Fixirung und Ordn
Aussagen, welche auf ihre Uebereinstimmung unter sich,
den sie beherrschenden religiösen Grundideen des Christen
zusehen, demgemäß zu reinigen und endlich nach Maßga
gemeinen gramatischen und logischen Regeln auf den
Ausdruck zu bringen sind. Da nun Kirchenlehre imm
ist bevor dieselbe im System zusammengefaßt wird, so b
dings die Kirchenlehre auch das Objekt der systematischen
wodurch nicht ausgeschlossen ist, daß sie zugleich vermöge
neten dogmatischen Thätigkeit ihr Produkt wird. [1])

Das Letztere ergibt sich noch deutlicher wenn wir n
die Methode der christlichen Lehre in ihrer Verschiedenh
Methode der philosophischen Speculation in's Auge fasse

b. Die Methode der christlichen Lehre ist nun a
durch ihren Stoff: das Christenthum. Diese Religion wil
sein durch einen besonderen geschichtlichen Offenbarungsac
also eine Preisgabe ihres eigenthümlichen Charakters, we
„rein wissenschaftlich im allgemeinen Zusammenhange al
lichen Erkenntniß“ construiren wollte. Construiren läßt s
nur das „allgemeine Menschliche“ niemals das Indivi
Geschichtliche. Wohl kommt es darauf an, das Christe
Allgemeinbegriff der Religion und der Kirche und all

Christenthums unterzuordnen. Darin besteht die eigentliche wissenschaftliche Aufgabe der christlichen Lehre. Aber das Eigenthümliche und Charakteristische jeder Erscheinung kann immer nur auf dem empirisch-historischen Wege aufgenommen werden. Es handelt sich also um eine Verbindung der wissenschaftlichen (deductiven) und der empirischen (inductiven) Erkenntnißmethode. „Das eigenthümliche der christlichen Kirche, sagt Schleiermacher, kann weder rein wissenschaftlich begriffen oder abgeleitet noch blos empirisch aufgefaßt werden. Denn keine Wissenschaft kann das individuelle durch den bloßen Gedanken erreichen und hervorbringen, sondern muß immer bei einem allgemeinen stehen bleiben. Wie alle s. g. Construktionen a priori auf dem geschichtlichen Gebiet immer an der Aufgabe gescheitert sind, daß das solchergestalt von oben abgeleitete sich nun auch wirklich als dasselbe zeigen sollte mit dem geschichtlich gegebenen: so ist es unleugbar auch hier. Die blos empirische Auffassung hingegen hat kein Maß noch eine Formel um das Wesentliche und sich gleichbleibende von dem Veränderlichen und Zufälligen zu unterscheiden."

Demgemäß hat man von dem eigenthümlich Christlichen auszugehen sowohl bei Ausführung der Sitten- wie der Glaubenslehre. Und sämmtliche ethische und dogmatische Lehrsätze haben nur insoweit theologischen Charakter als sie von dem christlich-frommen Selbstbewußtsein getragen werden und sich auf dessen Erklärung direkt richten. Denn die allgemeine philosophische Theologie, Kosmologie und Anthropologie stehen in keinem näheren Verhältnisse zur christlichen wie zu jeder andern Religion. Ihre Lehren unterscheiden sich auf das Bestimmteste von den verwandten religiösen Dogmen dadurch, daß sie lediglich im Interesse der allgemeinen Welterklärung aufgestellt werden, während jene ausschließlich die Erkenntniß des religiösen Bewußtseins in allen seinen Relationen bezwecken.[1])

Indem somit Schleiermacher den eigenthümlichen Charakter der christlichen Religion dadurch retten wollte, daß er der Theologie das speculative Verfahren verbot, war er doch keineswegs gemeint, sie damit aus der Reihe der Wissenschaften zu streichen. Vielmehr

---

[1]) Vgl. auch Chr. Glaube 1. A. S. 10 und 11.

hat er sie durch Verweisung auf die historische Größe der christlichen Religion, welche von ihr dargestellt und erklärt werden soll, ganz eigentlich als eine Erfahrungswissenschaft bestimmt, die wie alle Erfahrungswissenschaft ihren Stoff nicht sowohl construirt als vielmehr aus der Geschichte aufnimmt, um ihn dann allerdings nach den allgemeinen Gesetzen der Erkenntniß zu bearbeiten. In dieser Richtung bewegt sich die Behauptung, daß alle christlichen Lehrsätze einen doppelten Charakter und Werth haben. Nämlich alle christlichen Sätze sind in einer Beziehung übervernünftig, in anderer vernünftig. „Uebervernünftig aber sind sie in derselben Beziehung, in der auch alles Erfahrungsmäßige übervernünftig ist, wie es denn auch eine innere Erfahrung ist, auf welche sie alle zurückgehen, nämlich daß sie auf einem Gegebenen beruhen und ohne dieses nicht hätten können durch Ableitung oder Zusammensetzung aus allgemein anerkannten und mittheilbaren Sätzen entstehen." Darin liegt denn auch der tiefste Grund warum man Keinem einen christlichen Satz plausibel machen kann, dem die Erfahrung, welche er doch immer ausdrückt, fehlt. Es gilt aber, wie bemerkt, von allem „Einzelnen" und Eigenthümlichen," daß es nur „durch die anschauenvolle Liebe" aufgefaßt werden kann. In diesem Sinne also, sofern sie eine „innere Grunderfahrung," nämlich den „christlichen Gemüthszustand" zum Objekte hat, ist die Theologie übervernünftig. Dagegen ist dieselbe in ihrer Begriffs- und Satzbildung selbstredend den Gesetzen der Logik ebensogut unterworfen wie alle andere geschichtliche Wissenschaft. [1])

In derselben Linie liegt der Nachweis des doppelten — kirchlichen und wissenschaftlichen — Werthes aller christlichen Lehrsätze. Ihr kirchlicher Werth wird nämlich darin gefunden, daß sie wirklich der getreue Abdruck der frommen Gemüthserregungen sind, und zwar wie diese durch „ein hervorragendes Verhältniß" — in der christlichen Frömmigkeit also das Verhältniß von Sünde und Gnade — beherrscht und zu einem geistigen Ganzen verbunden werden. So wie die Zusammenstellung dogmatischer Sätze im System von dem nämlichen Bedürfniß ausgeht wie die dogmatische Satzbildung selbst,

[1]) Christl. Glaube 5. A. § 13, Zus. Chr. Sitte S. 27 ff.

eselbe auch nur „das Abbild der natürlichen Abfolge“ der Gemüthserregungen sein. Kein dogmatischer Satz kann Grund eines andern sein, wohl aber kann jeder als Aus- s religiösen Bewußtseins auf die verschiedenen Beziehungen Rücksicht nehmen, wo er doch immer nur eine zur vollstän- Darstellung bringt.

Die dogmatische Theologie kann deshalb je nach dem hervor- sten religiösen Bedürfnisse an dem einen oder anderen Orte gen, wenn sie nur die Integrität, Unabhängigkeit und den ndigen Gehalt des religiösen Bewußtseins, das als Ganzes alen ist, im Systeme zur Anschauung bringt. Dagegen besteht igentlich wissenschaftliche Werth der systematischen Theologie , daß sie ihren in der rednerischen oder dichterischen oder freien tischen Form aufgenommenen Stoff auf den richtigen, dialektisch ten Ausdruck bringt. Die Uebersetzung der religiösen Bilder- che in die abstrakte, dialektische Sprache, das Setzen „des eigent- en Ausdrucks an Stelle des bildlichen“ und die damit zugebende klärung des frommen Selbstbewußtseins über seinen eigentlichen halt — das ist die wissenschaftliche Funktion der christlichen re, die mit ihrer „kirchlichen“ Aufgabe niemals in Widerspruch den kann. Demgemäß also wird die Dogmatik definirt als „die ssenschaft von dem Zusammenhange der in einer christlichen rchengemeinschaft geltenden Lehre“ deren Sätze als „Glaubenssätze r der darstellend belehrenden Art“ aus der „logisch geordneten flexion über die unmittelbaren Aussagen des frommen Selbst- wußtseins“ entspringen. [1])

Auf Wissenschaftlichkeit würde demnach diejenige Dogmatik (oder fik) den größten Anspruch erheben dürfen, welche ausgehend von protestantisch aufgefaßten Grundthatsachen des frommen Selbst- wußtseins diese ihre Auffassung durch die Consequenz der Anord- ng als folgerichtig und zusammengehörig bewährte, wobei dann lich die Belege aus Schrift und Symbol zurücktreten. Was also der Philosophie das „aus sich selbst zu entwickelnde Princip,“

[1]) Chr. Glaube 5 A. § 16—19. Vgl. 1 A. S. 14 f. Chr. Sitte 9. 12.

was in der exacten Wissenschaft ein bestimmtes Gebiet sinnlicher Wahrnehmung ist, das ist in der Theologie die innere Grundthatsache einer bestimmten Religiosität, die unter der Voraussetzung, daß sie „ein Ganzes" bildet, auch zu einer systematisch abgerundeten Darstellung gebracht werden kann. Diese „innere Grundthatsache" der christlichen Frömmigkeit und die Ordnung „der verschiedenen Arten wie diese Thatsache in den verschiedenen Verhältnissen zu den anderen Thatsachen des Bewußtseins modificirt erscheint" darzustellen, bildet die wissenschaftliche Aufgabe aller systematischen Theologie, welche durch die Methode, das christliche Princip nach der Verschiedenheit der menschlichen Geistesfunktionen zu entwickeln, keineswegs mit ihrem Stoffe in Widerspruch tritt, wovon wir uns indessen erst in der Darstellung der Ethik und Dogmatik genauer überzeugen können. Ebensowenig kann die christliche Theologie bei Lösung ihrer Aufgabe in Collision mit der objektiven Wissenschaft gerathen, und das um so weniger als beide, Welterkennen und Gotteserkenntniß, in der menschlichen Seele begründet und auf gegenseitige Ergänzung angewiesen sind. Die Apologetik aber hat die besondere Aufgabe nachzuweisen, daß ein solcher, „das Wesen des Menschen" treffender Widerspruch nur als Mißverständniß denkbar ist.

Allerdings ist der streng didaktische Ausdruck, sowie die Methode der Bewährung der Zusammengehörigkeit der einzelnen Formeln durch ihre Unterordnurg unter die Idee des Ganzen oder das christliche Princip, von dem jedesmaligen Zustande der philosophischen Disciplinen abhängig. Der didaktische Ausdruck kann sich nun auch an jedes philosophische System anlehnen, welches nur nicht das religiöse Element überhaupt oder dessen specifisch christliche Bestimmtheit in Frage stellt. Ja, Schleiermacher meint, bei dem Wechsel der dogmatischen Formen könne der religiöse Gehalt, den sie zur Darstellung bringen, sich völlig gleich bleiben, eine Meinung, an der ihn das Bedenken, ob nicht die Identität der wissenschaftlichen Terminologie über die eigentlich religiösen Differenzen auch täuschen könne, ganz und gar hätte irre machen sollen.[1])

Dagegen soll die Theologie andererseits darauf bestehen, daß

---

[1]) A. a. O. § 213—216.

auch die allgemeine Wissenschaft „die Thatsache" der christlichen Frömmigkeit als solche anerkennt und eine jede Terminologie ablehnen, welche den Grundvoraussetzungen alles frommen Selbstbewußtseins entgegen, zwischen Gott und Welt und in weiterer Abfolge zwischen Geistlichem und Sinnlichem alle Verschiedenheit aufhebt, wonach denn auch natürlich von gehemmtem und befreitem höherem Selbstbewußtsein, von Erlösungsbedürftigkeit und Erlösung nicht mehr die Rede sein könnte.[1] Wenn somit die Theologie in der Methode von der Philosophie verschieden bleibt, so ist doch in den Resultaten eine Differenz zwischen der allgemeinen und der christlich-religiösen Lebens- und Weltanschauung undenkbar; denn die „allgemeine" Wissenschaft kann die Thatsache der Religion nicht ignoriren und begreift demnach jede besondere zur Erklärung einer bestimmten Religion aufgestellte Theologie als Theil in sich.[2])

Auch für die dogmatische Theologie scheidet *Schleiermacher* das Gebiet der Virtuosität und des Gemeinbesitzes. Aber von jedem evangelischen Theologen wird verlangt, daß er im Bilden einer eigenen Ueberzeugung begriffen sei über alle Hauptpunkte des Lehrbegriffs und zwar derart, daß nicht nur das auf dem constitutiven Gegensatz von Sünde und Gnade beruhende wesentlich Gleiche, sondern auch die verschiedenen neuen Auffassungen, die jedenfalls ein geschichtliches Recht haben, in Betracht gezogen werden. Denn wenn auch der Glaube als Gemeingut der Christen derselbe bleibt, so ändert sich doch die Dogmatik mit der veränderten Behandlung des Kanon sowie mit der Philosophie.

c. Nun fragt es sich aber noch weiter *wie die authentische Kenntniß des frommen Selbstbewußtseins oder „des Glaubens" der kirchlichen Gemeinschaft gewonnen werden soll.* Die kurze Darstellung des theologischen Studiums erklärt hierzu: Jeder dogmatische Satz muß die Art wie er bestimmt ist, bewähren theils durch Zurückführung seines Gehaltes auf den neutestamentlichen Kanon, theils durch die Zusammenstimmung des wissenschaft-

[1]) Chr. Glaube § 28 vgl. mit § 2, 10, 18, 21, 22. Chr. Sitte S. 1, 27 ff. 77 ff. Vergl. auch Beil. A § 3 ff., 16 ff. C, IV f.

[2]) Christliche Sitte S. 27 f. 76. Anm. Chr. Glaube § 28, 3.

lichen Ausdrucks mit der Fassung verwandter Sätze. Eine veränderte Behandlung des Kanon wird immer auch eine Aenderung der Bewährung der Lehrsätze nach sich ziehen. An die Stelle der kanonischen Bewährung tritt aber die symbolische für die Sätze, welche den eigenthümlichen Charakter einer Periode ausdrücken, jedoch mit dem Vorbehalte, daß wir uns die damals geltende Auslegung des Kanons noch aneignen können.[1])

Da der eigenthümliche Charakter der evangelischen Lehre durch den Gegensatz zwischen der evangelischen und römischen Kirche bestimmt wird, so muß auch jeder symbolisch bewährte Satz diesen Gegensatz an sich tragen. Ebenso ist jeder Lehrsatz auf seine Stellung zu den die Periode beherrschenden innerkirchlichen Gegensätzen anzusehen.[2]) — Wesentlich übereinstimmend hiermit will die christliche Sitte die Kenntniß der christlichen Frömmigkeit aus der „lebendigen Sitte", der Schrift und dem Bekenntnisse der evangelischen Kirche als combinirten Quellen der christlichen Lehre schöpfen, während die Glaubenslehre die nachträgliche Bewährung des von den dogmatisirenden Individuen aus dem Gemeingeiste der Kirche entworfenen Lehrsystems durch die Beziehung auf die Bekenntnißschriften und „in Ermanglung deren auf die neutestamentischen Schriften" postulirt. Und zwar wird hier den Bekenntnißschriften wenn nicht der Vorrang, so doch der Vortritt vor dem neuen Testamente eingeräumt, weil der Dogmatiker ja doch die protestantische Auffassung des specifisch Christlichen darzustellen habe.[3])

Wir übergehen die geistvolle aber oberflächliche Weise in welcher sich Schleiermacher mit der Differenz der verschiedenen protestantischen Lehrtypen und Kulte abfindet, indem er sie zu symbolischen Vertheidigern des Rechtes des Individuellen in der Kirche aufstellt, meinen aber, daß ihn schon die an sich wichtige Bestimmung des Gegensatzes des Katholischen und Protestantischen zu einer an-

---

[1]) I, § 209—211.

[2]) A. a. O. § 212, 217.

[3]) Chr. Sitte S. 90 Anm. 93 ff. Vergl. Lit. A § 26, 3. Christl. Glaube § 27, 1 ff., § 19 Zus. wo die Selbstverkündigung Christi als Quelle der christlichen Lehre bezeichnet wird.

deren Werthschätzung und Rangordnung der Erkenntnißquellen der christlichen Lehre hätte führen können. Denn indem die evangelische Gemeinde ihr religiöses Bewußtsein direkt auf Christus zurückführt, muß sie auch die Urkunde von der Begründung desselben durch den Erlöser den Bekenntnißschriften, in welchem sie ja auch nur ihre Auffassung der ursprünglichen christlichen Religion nach Maßgabe der heiligen Schrift bezeugen will, ohne Zweifel ebenso entschieden überordnen wie dem individuellen Glauben ihrer einzelnen Glieder. Allerdings ist der Glaube der christlichen Gemeinde, daß sie durch Christus mit Gott versöhnt und zu der Aufgabe des Reiches Gottes berufen sei, wie er sich in ihrem Cultus und in ihrer Lehre, in ihren Liedern und Gebeten ausdrückt, das nächste Objekt für die dogmatische Erkenntniß. Da aber dieser Glaube als geschichtliche Fortwirkung des urchristlichen Glaubens mit diesem in dem Lebenswerke Christi seinen Ursprung wie seine Begründung, seine eigenthümliche Begrenzung wie seine maßgebende Normirung findet, so erhellt schon daraus, daß die Urkunde über „das specifisch Christliche" als Erkenntnißquelle den Erkenntnißquellen des „specifisch Protestantischen" überzuordnen ist. Zumal ja der Anspruch der kirchlichen Bekenntnißschriften das wahre Christenthum zu vertreten nur von der Schrift aus gerechtfertigt oder verworfen werden kann. Dagegen hat Schleiermacher recht, wenn er das alte Testament nur als Hülfsbuch des Verständnisses des neuen in Anschlag bringt und als eigentliches Objekt des theologischen Erkennens sowenig wie die Kirchenlehre die Bibellehre, sondern vielmehr den lebendigen Glauben der christlichen Gemeinde, daß sie mit Christus durch Gott versöhnt sei und das ihm entsprechende sittliche Verhalten bezeichnet.

Diese Bestimmung über die Erhebung des Stoffes der christlichen Lehre wird aber nicht beeinträchtigt durch die Methode, nach welcher das aus Gemeindeglaube, Bibel und Bekenntniß erhobene Material formell bearbeitet und gestaltet werden soll.

Befriedigen können diese Ausführungen freilich ebensowenig wie die vorhergehenden über Stoff und Methode der Systematik. Gewiß muß der Stoff der christlichen Lehre — der christliche Glaube — erhoben werden aus den wesentlichen kirchlichen Darstellungen desselben, also aus Bekenntniß, Cultus, Sitte ꝛc. Aber in welcher

Stufenfolge? In welcher Rangordnung? Und wie verhält sich der somit aus einer bestimmten Periode gewonnene Stoff zu den Glaubensdarstellungen anderer Perioden? Warum gebührt der Darstellung des Glaubens der Urgemeinde, wie er in der Schrift urkundlich vorliegt, der Vorrang vor der jeder anderen Epoche? Warum, wenn es sich um die Darstellung des Christenthums als Ganzes handelt, beschränkt sich der protestantische Dogmatiker auf die Gründungsepoche und auf die reformatorische Epoche des Christenthums?

Auf diese Fragen erhalten wir ebensowenig eine klare in sich geschlossene Antwort wie auf die anderen wodurch sich die Systematik von der Historie und von der Philosophie unterscheide und ob denn „die logisch-grammatische Ordnung" der Glaubensaussagen wirklich die Methode sei, um zur Anschauung und Beurtheilung der christlichen Religion als Ganzes zu gelangen. Eine eingehendere Beurtheilung wird indessen erst bei der Darstellung der systematischen Theologie Schleiermachers erfolgen können.

d. Es bleibt hervorzuheben, daß *Schleiermacher* die Theilung der dogmatischen Theologie in die Dogmatik im engeren Sinne und in die christliche Sittenlehre für unwesentlich erklärt, wie sie denn auch weder in der katholischen noch in der evangelischen Kirche ursprünglich zu finden sei. Die christlichen Lebensregeln sind als Entwickelungen des christlichen Begriffs des Guten auch theoretischer Natur und Glaubenssätze so gut wie die eigentlich dogmatischen, da sie es ebenfalls mit dem christlich frommen Selbstbewußtsein zu thun haben, nur so wie es sich als Antrieb kund gibt. Allerdings hat die Trennung der dogmatischen und moralischen Sätze den Vortheil für sich, daß man die Zusammengehörigkeit beider leichter auffaßt und der traditionellen Vernachlässigung der Ethik vorbeugt. Indessen ist die letztere keine nothwendige Folge der gleichzeitigen Behandlung, die sich besonders auch deshalb empfiehlt, weil dadurch der Ausartung der Dogmatik in geistlose Formeln- und der Ethik in äußerliche Vorschriften-Sammlungen am wirksamsten vorgebeugt werde. Und jedenfalls begegnet die gemeinschaftliche Behandlung dem Vorurtheil als ob man bei ganz verschiedener Dogmatik in der Ethik dennoch übereinstimmen könne.

Ueber dieses schwankende Urtheil hat Schleiermacher seine eigene

Lehrpraxis hinausgeführt. Aber man merkt der Schwachheit seiner anfänglich für die Theilung der systematischen Theologie in Dogmatik und Ethik ins Feld geführten Gründe an, daß er sich nur zögernd für die getrennte Behandlnng entschieden hat. Die Theilung soll nämlich ihre Rechtfertigung darin finden, daß sich die Bewährung aus Kanon und Symbol bei den ethischen Sätzen anders gestalte wie bei den dogmatischen und daß die Terminologie für beide aus verschiedenen wissenschaftlichen Gebieten herstamme.

Diese Gründe für die Trennung beider Disciplinen leuchten uns freilich nicht ein. Denn inwiefern soll die kanonische Bewährung der ethischen Sätze eine andere sein wie bei den dogmatischen? Und inwiefern soll die an die Metaphysik angeschlossene dogmatische Terminologie von der an die philosophische Ethik angewiesenen der theologischen Sittenlehre abweichen?

Bei der Schwachheit dieser Gründe für die Trennung versteht sich denn auch das wiederholte Postulat der gemeinschaftlichen Behandlung. Beide Disciplinen haben ihren Einheitspunkt in dem frommen Selbstbewußtsein, das sie beschreiben; jedenfalls darf also keine ohne stete Beziehung auf die andere ausgearbeitet werden, und neben der getrennten Behandlung wird die gemeinschaftliche immer ihren Platz behaupten können. Bei der einen und anderen Methode bleibt aber hauptsächlich zu beachten, daß die Systematik ihren theologischen Charakter nicht verleugne und in das verwandte philosophische Gebiet übergehe, weil sie im letzteren Falle für die Kirchenleitung ganz unbrauchbar würde.[1])

Auch die Definition der systematischen Theologie in der Glaubenslehre und Sittenlehre kommt über dieses Schwanken nicht recht hinaus. Beide Disciplinen, wird hier näher ausgeführt, entwickeln was in dem christlichen Glauben anfänglich ungetrennt gesetzt ist, beide beruhen auf der Idee des Reiches Gottes als der Art und Weise des Christen zu sein. Die Grundvoraussetzung beider, „das was den Menschen zum Christen macht," kann mit dem gleichen Rechte ursprünglich als Erkenntniß wie als Handlungsweise angesehen werden. Woraus folgt, daß sie als Indifferenz beider

[1]) I, § 229 ff.

Menschen zu Gott — dem gemeinsamen Objekte aller syst
Theologie — hört ursprünglich jeder Gegensatz auf. D
muß erst die Einwirkung Gottes, einerlei wodurch sie
ist, erfahren oder erleben. Und eben dieses innere religiöse
die Frömmigkeit selbst ist zunächst nichts als Reception d
Aber weil diese Reception immer nur momentan als sold
wußtsein tritt und sofort das gesammte geistige Leben a
in Bewegung setzt, deshalb wird das religiöse Erlebni
Interesse und Antrieb, ein sehr treffender Gedanke, den Sch
übrigens auch hier nicht eingehender begründet. Dogmatik
haben also denselben Gegenstand darzustellen: das Verh
Menschen zu Gott. Aber in der Betrachtungsweise geh
einander: die Dogmatik stellt das religiöse Verhältniß al
dar, die Ethik als Antrieb. Demgemäß wird für die
Grundformel gebildet: „was muß sein, weil die religiöse
Selbstbewußtseins, der religiöse Gemüthszustand ist?“ für
„was muß werden aus dem religiösen Selbstbewußtsein
dasselbe, weil das religiöse Selbstbewußtsein ist?“ W
auch der religiöse Gemüthszustand nur in „der Form
satzes“ erfaßt werden kann, so muß derselbe einerseits in sein
Ruhe, andererseits in seiner relativen Bewegung dargestell

Diese Darstellung bestätigt zunächst das bereits fr
sprochene Urtheil, daß die systematische Theologie an die

che Disciplin bestimmen läßt. Die Bewährung der systematischen n ihrem inneren Zusammenhange sowie in ihrer Abhängign Kanon und Symbol ist bereits keine Aufgabe für den Hi. Sobald es sich also bei der systematischen Theologie nicht ne bloße Beschreibung der jeweiligen Kirchenlehre oder um ogische Experimente an dem frommen Selbstbewußtsein Einzelner nzelner Kreise in der Kirche, sondern um die Erkenntniß der hen Ausprägung des Christenthums in einer bestimmten Epoche hrem Verhältnisse zu dem christlichen Principe und in ihren ngen zum allgemeinen Kulturleben handelt, überschreitet ermacher selbst die gesetzliche Linie, welche er der dogmati-Theologie gezogen und nähert sich der Auffassung, welche von n die authentische Erkenntniß und die wissenschaftliche Beg der christlichen als der wahren Religion erwartet. Das stätigt durch seine Behandlung der Glaubens- und der Sittenvelche von der Ueberzeugung getragen ist, daß wir in der -sittlichen Lebens- und Weltanschauung des Christenthums gemein giltige Lösung des Welträthsels zu erkennen haben, ämlich diese Lösung überhaupt für Menschen erreichbar ist.[1])

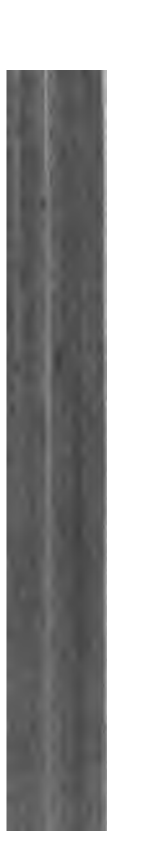
. Die geschichtliche Erkenntniß der jeweiligen kirchlichen Lage tändigt sich, wie bemerkt, in der kirchlichen Statistik, der Erkenntniß des gesellschaftlichen Gesammtzustandes der ') Die Aufgabe soll alle kirchlichen Gemeinschaften umfassen Beziehung auf die innere Beschaffenheit, bei welcher wieder und Form zu trennen wären, und die äußeren Verhältnisse len lassen.

Der Gehalt einer kirchlichen Gemeinschaft beruht auf der und Gleichmäßigkeit, womit die gesammte Masse von dem imlichen Gemeingeiste durchdrungen ist. Derselbe wird im

---

) Obwohl Schleiermacher auch hier wieder das Vorurtheil vernachwirken läßt, daß es neben den Erfahrungswissenschaften eine e Wissenschaft" gebe, hat er doch schon in der Dialektik erhebliche an der Möglichkeit einer solchen geäußert und der Religion die der Metaphysik zugewiesen. Vgl. Bd. I Cap. III. § 11 u. 12.

) I. § 232 ff.



Dagegen betrifft die Form, unter welcher eine kirchliche G
besteht, oder ihre Verfassung auf der Art wie die Kir
organisirt ist und auf dem Verhältnisse der Laien zu de

Der eigentliche Werth einer statistischen Darstellung
Beschaffenheit der Kirchen besteht aber darin, daß man
seitigen Einfluß von Verfassung und innerem Zustan
schätzen lernt.[1])

Was nun die äußeren Verhältnisse einer Kircheng
betrifft, so sind dieselben theils gleichartige in der Bez
andere christliche und nichtchristliche Kirchen, theils un
in Beziehung auf die bürgerliche Gesellschaft und die S
Für das Verhältniß der Kirche zur Wissenschaft wie zu
kommt in Betracht, daß die erstere das objective Recht d
und diese das subjective Recht der Kirche in allen il
tionen anerkenne. Die Kenntniß aller Beziehungen d
unter sich und zum Staate ist aber unumgänglich Vo
jedes vorurtheilsfreien und zweckmäßigen Wirkens für e
Es kommt nur darauf an die statistischen Kenntnisse übe
topographische und bibliographische hinauszuführen und e
menhängende lebendige Einsicht in die wirklichen Verhältn
winnen.

Diesem Zwecke sollen die Symbolik, welche die e
Erkenntniß des herrschenden Lehrbegriffs, freilich ohne
auf die übrigen kirchlichen Zustände zu geben pflegt, un

eiligen herrschenden, die andere der apostolischen Lehre geben, rein orisch und ordnen sich also der statistischen Theologie unter.[1])

Noch empfiehlt Schleiermacher, im Rückblick auf die ge- mte historische Theologie, die Darstellung hervorragender Epochen das Leben ihrer bedeutendsten Träger anzuschließen. Die Bio- phien „der Kirchenfürsten" veranschaulichen jedenfalls an einem itte das Leben einer ganzen kirchlichen Epoche in einer bei der ammtdarstellung unerreichbar anschaulichen Weise.[2])

Blicken wir schließlich auf das Verhältniß der beiden Haupt- ppen der theoretischen Theologie zurück, so können wir nach allem angegangenen nicht unbedingt zustimmen, wenn Schleiermacher richtige Behandlung der historischen Theologie von der Ausbil- g der philosophischen, welche nur die chronologische Kenntniß der che voraussetze, abhängig erklärt. Dagegen ist es im Allgemeinen tig, daß die historische Forschung durch philosophische Bildung so unterstützt wie diese erst durch jene bestätigt und begründet den kann.[3])

51. Die praktische Theologie.

Diese letzte Abtheilung der Theologie ist nur für Diejenigen, welchen kirchliches Interesse und wissenschaftlicher Geist vereinigt . Denn während die philosophische Theologie die Gefühle der t und Unlust an dem jedesmaligen Zustand der Kirche zum en Bewußtsein bringt, indem sie dieselbe an ihrer Idee mißt, es die Aufgabe der praktischen, die besonnene Thätigkeit, zu lcher sich die mit jenen Gefühlen zusammenhängenden Gemüths- egungen entwickeln, mit klarem Bewußtsein zu ordnen und zum l zu führen. Also sind es gerade diese beiden Theile der Theo- ie, welche sich in der Richtung auf das unmittelbare Leben der che begegnen und ergänzen. Jedem entstehen nämlich seine prak- hen Aufgaben nicht anders als durch eine Vergleichung des je- ligen Zustandes der Kirche mit seinem Begriffe von ihrem und Christenthums Wesen.[4])

---

[1]) I. § 238—250.
[2]) I. § 251.
[3]) I. § 252—256.
[4]) I. § 257—259.

oder der Gemeinschaft, welche sich den Zweck „der selbständig
übung des Christenthums" gesetzt hat. Weil nun hier der
satz von Klerus und Laien anders aufgefaßt wird wie in de
schen Kirche, deshalb darf die praktische Theologie weder m
wissenschaftlichen und kirchlichen Gemeingeiste," noch auch r
in beiden präsenten „christlichen Princip" in Collision g
Auszuschließen sind also bei der Verfolgung ihres Zweckes all
Mittel, welche das kirchliche Band lösen oder die Kraft de
lichen Princips schwächen könnten. Ebensowenig dürfen die ge
Mittel der in dem Gleichgewichte des wissenschaftlichen und ki
Interesses ruhenden theologischen Gesinnung des Handelnd
wider sein. Da indessen alle Einwirkung auf die Kirche
leitung durch Einwirkung auf die Gemüther, d. h. wieder
leitung ist, so ist es unfruchtbar die Regeln als Mittel zu be
wo Mittel und Zweck zusammenfallen. Folglich haben
richtigen Methoden in der Verfolgung des Zweckes zu be
Aus demselben Grund fallen auch die Classifikationen der
und die Verfahrungsweisen bei ihrer Lösung zusammen. D
gaben der Kirchenleitung lassen sich eben nur in der Dar
ihrer Methoden näher beschreiben.[1]

Die Vorschriften der praktischen Theologie sind abe
anderes als Kunstregeln, d. h. allgemeine Grundsätze, deren
Anwendung auf die einzelnen Fälle ganz dem Takte und
des berufenen Praktikers anheimgegeben werden muß. Den

, obwohl sie unentbehrliche Voraussetzungen der Praxis

n beruht alle Kirchenleitung auf einer bestimmten Gestal-
ursprünglichen Gegensatzes zwischen den Hervorragenden
Masse, denn ohne denselben könnte wohl eine gleichmäßige
ng erfolgen, nicht aber eine Leitung. Ohne eine bestimmte
g dieses Gegensatzes aber könnte die Leitung nur ein Ver-
wischen Einzelnen sein. Diese Gestaltung ist nun immer
Behuf der Ausgleichung und Förderung festgestellte Me-
Umlaufs, vermöge deren die religiöse Kraft der Hervor-
die Masse anregt und wiederum die Masse jene zur Mit-
auffordert. Wir haben aber die Gestaltung des Gegensatzes
i Seiten näher zu verfolgen, nämlich sowohl zum Behufe
samkeit vermittelst religiöser Vorstellungen wie des Ein-
f das Leben, d. h. die leitende Thätigkeit im Cultus und
nordnung der Sitte.[2])

i sich bei den Hervorragenden die beiden Elemente der theo-
Gesinnung nie völlig im Gleichgewicht befinden, so wird
sowohl vorwiegend klerikalische wie vorwiegend theologische
itung geben. Ferner muß man die lokale, auf die Einzel-
und die allgemeine, auf die Kirche gerichtete Leitung unter-
Daß bei der Trennung der Kirchen jede ihr eigene Kirchen-
at, versteht sich von selbst. Deshalb können wir auch nur
vangelische Kirche und in dieser wieder nur für die deutsche
he Kirche eine praktische Theologie aufstellen.[3])

eselbe zerfällt nach dem Obigen in die Theorie vom
giment, das sich also auf die Kirche als Ganzes richtet,
Kirchendienst, der sich auf die Lokalgemeinde bezieht.[4])

ir stellen zunächst die Grundsätze des Kirchendienstes auf.
lgemeinde als Verbindung verschiedener christlicher Haus-
n Zwecke der Religionsübung ist die einfachste vollkommene
Organisation. Die leitende Thätigkeit in derselben ist nun

I. § 265. 266.

I. § 267—269.

I. § 270—273.

I. § 272—276, vgl. VIII. S. 33 ff.

theils die erbauende im Cultus oder dem Zusammentreten de
meinde zur Erweckung und Belebung des frommen Bewuß
theils die regierende durch Anordnung der Sitte, aber auch
Einfluß auf das Leben des Einzelnen.[1])

Was den Cultus betrifft, so beruht die erbauende Wirk
desselben vorwiegend auf der Mittheilung des zum Gedanken
denen frommen Selbstbewußtseins; sofern dieselbe als eine
angesehen werden darf, gibt es auch eine Theorie darüber. I
würde zu bestimmen haben, welche Elemente der kirchlichen
sich für diese Mittheilung eignen und in welcher Weise sie
sie eignen. Da nun der Cultus sowohl aus poetischen wie pro
Elementen besteht, so hätten wir uns über den poetischen un
saischen religiösen Stil, sowie über die Mischungsverhältnisse
Elemente im Cultus zu verständigen. Die religiöse Rede,
in ihrer gegenwärtigen Predigtform etwas rein Zufälliges
doch dem Geiste der evangelischen Kirche gemäß in den Vorder
Die Disciplin, welche die Methode der religiösen Rede feststel
die Homiletik, die übrigens die Predigtform nicht als fest
voraussetzen darf, sondern den Gegenstand auf allgemeine
freiere Weise zu behandeln hat.[2])

Während dieser Theil des Cultus der freien Produk
des Kirchendieners anheimfällt, verhält sich derselbe in einem
nur als Organ des Kirchenregiments. Das ist das liturgisch
ment des Cultus, welches übrigens nur in dem Maße evang
Grundsätzen gemäß ist, als in ihm die freie Selbstbestimmung
ausgeschlossen wird.

Dabei erhebt sich die Frage ob auch für die organischen
tigkeiten, welche die kultischen Handlungen begleiten und unter
sowie für die gottesdienstlichen Räume bestimmte Regeln,
welchen beides zu gestalten wäre, aufgestellt werden können, eine
die Schleiermacher hier nicht weiter berücksichtigt.[3])

Sofern nun unter den Empfänglichen immer ein Theil

---

[1]) I. § 277—279.
[2]) I. § 280—286.
[3]) I. § 286—289.

ı Ganzen zurückbleibt, so ist ihr Zustand als Einzelner Gegen-
d der leitenden Thätigkeit oder der Seelsorge. Bei ihr handelt
ich vor allem um die Erziehung der Unmündigen, deren Theorie
Katechetik genannt wird. Sie wird sich darauf zu richten
en, wie die Unmündigen sowohl für die erbauende wie für die
ıende Thätigkeit empfänglich gemacht werden können, oder wie
erkennende und die thätige Seite des religiösen Bewußtseins zu
ben und damit die Annäherung der Unmündigen an die über-
ıend Selbstthätigen zu erreichen sei.[1])

Dabei muß sowohl auf die Entwickelung der Frömmigkeit im
ensatze zum sinnlichen Selbstbewußtsein und in ihrem christlichen
evangelischen Charakter wie auch auf das Verhältniß der in-
iduellen und universellen Richtung in Bezug auf Ausgleichung
Fortschreitung besondere Rücksicht genommen werden. Woran
n die Theorie über die Behandlung der Convertenden, sowie die
orie der Mission anschließen könnte.[2])

Dagegen wird man unter Seelsorge im engeren Sinne die
orie der Einwirkung auf solche einzelne Gemeindeglieder ver-
en, welche ihrer Gleichheit mit dem Ganzen durch innere oder
ere Ursachen verlustig gegangen sind. Dabei fragt es sich, ob
Bedürftige oder der Mittheilende das hierzu nothwendige Ver-
tniß anknüpfen soll.[3])

Der Verlust der Gleichheit (als kleinstes der Ungleichheit) aus
eren Ursachen wird immer als Opposition gegen die erbauende
ordnende Thätigkeit auftreten. In Bezug hierauf handelt es
also darum, ob das Verfahren gegen dieselbe aus beiden Ele-
nten im Geiste der evangelischen Kirche zusammenzusetzen ist und
das geschehen solle, ferner ob die Seelsorge, wenn sie sich zweck-
erweist, aufzuhören hat, indem jedes Verhältniß abgebrochen
d, oder nicht.[4])

Für die aus äußeren Ursachen nothwendige Seelsorge, welche

---

[1]) A. a. O. Die Katechetik ist also ein Theil der Pädagogik. § 290—294.

[2]) § 295—298.

[3]) § 299. 300.

[4]) § 301.

wesentlich geistige Krankenpflege ist, bleibt der Ausgleich der amtlichen mit der geselligen Wirksamkeit auf die Empfänglichen aus der Gemeinde das Wichtigste. Denn es handelt sich hier allein um Ergänzung eines momentan aufgehobenen Antheils am gemeinsamen Leben. Einer besonderen Theorie der erbauenden Thätigkeit bedarf es freilich dafür nicht, da dieselbe sich kaum von dem gewöhnlichen Gespräch unterscheiden läßt.[1])

Die anordnende Thätigkeit innerhalb der Gemeinde hat das Recht der umfassenden Einwirkung des Kirchenregiments mit den unabweisbaren Ansprüchen der persönlichen Freiheit auszugleichen.[2])

Da aber in der evangelischen Kirche im Gegensatze zur katholischen Alles in der Entwickelung begriffen ist, so sind nur im Allgemeinen Regeln aufzustellen, wie das Gesammtleben allmählich der Gestalt näher gebracht werden kann, welche der reiferen Einsicht der Fortgeschrittenen entspricht.[3])

Ferner handelt es sich mit Rücksicht auf das Verflochtensein der christlichen Gemeinde in die geselligen und bürgerlichen Verhältnissen um Angabe der Weise wie auch auf diesem Gebiete dem Einfluß des christlichen und evangelischen Geistes größere Geltung verschafft werden kann.[4])

Endlich muß die Grenze zwischen der amtlichen Wirksamkeit zum Zwecke aller gemeinsamen im Begriff der Gemeinde liegenden Werke (Diakonie) und der freien persönlichen Wirksamkeit Einzelner bestimmt werden.[5])

Da hier der Kirchendienst ganz allgemein gefaßt ist und unter dem Klerus Alle in irgend einer Weise dabei Betheiligte verstanden werden, so kann hier von der Vertheilung der Geschäfte nicht gehandelt werden, da diese unter die Kategorie Verfassung fällt. Ebenso wird der Einfluß, welchen das kirchliche Verhältniß zwischen Klerus im engeren Sinne und Laien auf das Zusammensein der Letzteren

---

[1]) I. § 302.
[2]) A. a. O. § 303.
[3]) § 304.
[4]) § 305.
[5]) § 306.

den bürgerlichen, geselligen und wissenschaftlichen Verhältnissen läbt, nur ganz allgemein bezeichnet werden können.[1])

Als Grundsätze des Kirchenregiments stellt Schleiercher Folgendes auf.

Es ist zuerst die Mannichfaltigkeit der Verhältnisse, welche zwischen dem Kirchenregiment und den Gemeinden entwickeln nen, darauf anzusehen, welche Formen dem eigenthümlichen Chaer der evangelischen Kirche entsprechen und welche durch denselben geschlossen werden. Dieses Verhältniß, welches die Wirksamkeit Kirchenregiments mit der freien Selbstthätigkeit der Gemeinden Beziehung setzt, bildet die innere Kirchenverfassung. Da dieselbe r in den verschiedenen Complexen evangelischer Gemeinden vereden, die Theologie aber für alle dieselbe ist, so wird die Theorie Kirchenregiments die identischen Aufgaben für alle dieselben zur rstellung bringen.[2])

Das evangelische Kirchenregiment besteht aber gemäß seines torischen Ursprungs aus einem gebundenen Element, nämlich der haltung des Gegensatzes für den betreffenden Complex, und einem gebundenen, nämlich der freien Einwirkung auf das Ganze, welche es dazu berufene Mitglied der Kirche ausüben kann. Aus letzer ist die evangelische Kirche entstanden; sie wird sie also immer t zu geben haben, in der Voraussetzung, daß die Einwirkung Unufener auf die Dauer ihr nicht schaden kann, diejenige der Berufenen r ihrer Entwickelung unentbehrlich ist. Für beide handelt es sich t den gleichen Zweck: die immer reinere Darstellung und Entlung der christlichen Idee, wobei sich naturgemäß das organie Element, die kirchliche Autorität, vorwiegend ordnend und beänkend, die freie geistige Macht dagegen aufregend und warnend halten wird. Da aber der kirchlichen Autorität jede äußere nktionirung ihrer Aussprüche abgeht, so repräsentirt sie den Gengeist, die freie geistige Macht aber das Bestreben um Reform lben. Je lebendiger beide Thätigkeiten sich in gegenseitiger An-

[1]) I. § 307. 308.
[2]) I. § 309—311.

erkennung und Förderung entfalten und ineinandergreifen, desto befriedigender ist der kirchliche Gesammtzustand.[1])

Da nun ein größerer kirchlicher Zusammenhang ohne eine Gleichheit oder Leichtigkeit der Ausgleichung unter den ihn constituirenden Gemeinden nicht bestehen kann, so hat die kirchliche Autorität auch Antheil an der Gestaltung des Gegensatzes von Klerus und Laien, der auch die Einzelgemeinde constituirt. Die Theorie aber hat denselben zu fixiren und zu bestimmen wie sich diese Verschiedenheit in allen Funktionen des Kirchendienstes geltend mache. Die Erhaltung dieser Gleichheit ist durch die kirchliche Gesetzgebung zu sichern. Das geschieht durch Vereinigung von Cultus und Sitte in welchen dieselbe erscheint und durch Begründung der Beweglichkeit wie Gleichförmigkeit beider.[2])

Ebenso muß die kirchliche Autorität als Repräsentantin des Gemeingeistes den Ausschlag geben, wenn es sich in einer Gemeinde um Ausgleichung einer Opposition handelt. Dabei ist die Frage zu erledigen, ob und in welcher Weise Kirchenzucht und Kirchenbann der evangelischen Kirche entsprechen. Dagegen ist das Verhältniß des Kirchenregiments zum Lehrbegriff vorerst wegen der verschiedenen Auffassung desselben noch nicht zu bestimmen.[3])

Die Einheit der evangelischen Kirche und ihrer Lehrgemeinschaft in der Verschiedenheit ihrer Bildungen vorausgesetzt, ist es Aufgabe der kirchlichen Autorität sowohl die Resultate der freien Forschung, sofern sie in die Ueberzeugung der Gemeinde aufgenommen sind, zur Lehrreform zuzulassen, wie die Einheit der Kirche in den Grundsätzen ihres Ursprungs zu schützen.[4])

Was ferner das Verhältniß der Kirche zum Staate betrifft, so soll die kirchliche Autorität dahin wirken, daß bei der Unmöglichkeit einer absoluten Trennung beider die Kirche weder in eine kraftlose Unabhängigkeit vom Staat, noch in eine wie immer angesehene Dienstbarkeit unter ihm gerathe. Dieselbe Aufgabe ist der Autorität

---

[1]) I. § 312--314.
[2]) I. § 315—219.
[3]) I. § 320—322.
[4]) I. § 323.

gegenüber den vom Staate organisirten Bildungsanstalten gestellt; aber eine Theorie zu entwerfen, nach welcher sie hier und dort zu lösen wäre, ist mit Rücksicht auf den Wechsel und die Ungleichheit der Verhältnisse kaum möglich.[1])

Die letzte Aufgabe der kirchlichen Autorität ist die, darauf hinzuwirken, daß die verschiedenen Kirchenvereine, welche die evangelische Kirche constituiren, und zwar ein jeder gegenüber dem anderen auf einen genaueren Zusammenhang unter sich gerichtet bleiben. Freilich fällt die Lösung dieser Aufgabe mehr der freien Geistesmacht als der immer begrenzten Autorität der besonderen Kirchenregimente anheim.[2])

Da die freie Geistesmacht in ihrer Wirksamkeit auf das Ganze eine möglichst unbeschränkte Oeffentlichkeit voraussetzt, so werden immer die akademischen Theologen und die kirchlichen Schriftsteller als ihre berufensten Träger erscheinen und zwar in dem Maße als sie sich dem Begriffe des Kirchenfürsten nähern. Für den akademischen Lehrer handelt es sich dabei besonders darum den wissenschaftlichen Geist zu beleben, ohne das religiöse Interesse abzuschwächen, ferner mit dem Sinne für den wissenschaftlichen Fortschritt die Pietät für die früheren Ergebnisse namentlich auch in ihrer Bedeutung für die Kirche zu verbinden. Dem Schriftsteller aber ist zu empfehlen, das Wahre am Falschen zu entdecken und dem Eigenthümlichen, wo es immer erscheint, seine Beziehung zum kirchlichen Bedürfniß anzuweisen, ferner den Gegensatz und die Uebereinstimmung des Alten und Neuen aufzudecken, und endlich seine Darstellung so einzurichten, daß sie nur für diejenigen einen Reiz hat, welche sie nicht mißbrauchen.[3])

Blicken wir auf das Ganze zurück, so ergibt sich, daß im Gebiete des Kirchenregiments oder auch in dem des Kirchendienstes derjenige die Aufgaben am richtigsten stellen wird, der sich seine philosophische Theologie am vollkommensten durchgebildet hat. Die richtigsten Methoden wird der finden, der am vielseitigsten auf ge-

---

[1]) I. § 325. 326.
[2]) I. § 327.
[3]) I. § 328—334.

[1]) I. § 335—338. — Die Regeln, welche man etw
Principienlehre der praktischen Theologie für die praktische Te
kann, gehören ebensowenig in die „principielle“ Theologie,
geln der Pädagogik in die Ethik. Interessenten müssen deshalb
Vorlesungen Schleiermachers über praktische Theologie, sow
kirchenpolitische und verwandte Schriften verwiesen werden. V
Bd. V. VIII.

Cap. VII.

Die christliche Glaubenslehre.

1. Einleitung.

52. Der allgemeine Begriff des Christenthums.[1])

Die Entwickelung des Begriffs der christlichen Religion gibt leiermacher Veranlassung seine religionsphilosophische Grundan- uung in die positive Theologie einzuführen. Es handelt sich dabei issermaßen darum dieselbe an einem Beispiele zu illustriren. Ob Beispiel glücklich gewählt war, ist freilich eine andere Frage. n es muß von vorneherein bedenklich erscheinen, daß Schleier- her von einem zweifellos naturalistischen Religionsbegriffe aus die Erklärung einer im eminenten Sinne des Wortes ethischen igion herangetreten ist. Wie in seinen Aphorismen zur Philo- hie der religiöse und ethische Faktor unversöhnt einander gegen- rstehen, so tritt in seiner positiven Theologie der teleologische raktter des Christenthums in Gegensatz zu dem allgemeinen Wesen Religion, wie es von ihm in dem Begriffe der absoluten Ab- gigkeit erklärt wird. Unter diesen Umständen war nur eine pelte Möglichkeit gegeben: entweder mußte der Artcharakter des istenthums den Gattungsbegriff der Religion, mit dem Schleier- her operirt, corrigiren, oder der letztere mußte die Darstellung Christenthums dermaßen beeinflussen, daß dessen Eigenthümlich- ernstlich gefährdet wurde. Welcher von diesen Möglichkeiten positive Theologie verfallen sei, wird sich aus der nachfolgenden stellung ergeben. Daß aber Schleiermacher, selbstredend im n Glauben an die Richtigkeit seines Religionsbegriffs, von diesem

---

[1]) Vgl. Bd. I. Cap. V. 2. — Ferner meine Abhandlung über Schleier- ers Religionsbegriff i. d. Jahrb. f. deutsche Theol. Bd. XVI.



so kann es sich hier wie dort weder um apriorische
noch um subjective Einfälle, sondern überall nur um
Erkenntniß empirischer Größen handeln.

Jedenfalls hat Schleiermacher auch in der Gl
nichts anderes gewollt. Und die Methode, mit welcher
kenntniß des Christenthums vordringt, ist ja, von de
laufenden philosophischen Vorurtheilen abgesehen, in
musterhaft.

1. Es handelt sich um die authentische Erkenntni
stenthums, des Christenthums wie es als ein bestimmt
Glaube in der christlichen Kirche vor aller und unal
aller Theologie thatsächlich vorhanden ist. Denn aus d
an dieser positiven historischen Größe geht zu allererst die
Thätigkeit hervor. Das Christenthum als Religion
genthümlichkeit dieser positiven Religion können
durch die vergleichende Betrachtung aller bekannten r
meinschaften erkannt werden. Denn, wie die theolog
schaftslehre die von Schleiermacher angenommene Kanti
nißtheorie formulirt, zu einem Verständniß des geschicht
kommt man weder auf dem blos speculativen noch dem
rischen Wege. Nicht auf dem ersten: weil die Wirklichk
auch die religiöse Wirklichkeit früher da ist wie ihre
Erkenntniß von Nichtwirklichem es aber nicht gibt. W

n Organismus ist aber wieder nur auf dem comparativen Wege ch. Nur durch Vergleichung erkennen wir das Eigenthümliche das Wesentliche der Erscheinungen. Und diese — wenn man gen darf — empirisch-speculative Methode will Schleiermacher Ausmittelung des Christenthums" in Bewegung setzen.

Allerdings ist die Bestimmung des Art- und des Gattungs- ters der christlichen Kirche, wie sie nur auf dem Wege der neinen vergleichenden Religionswissenschaft gewonnen werden nicht eigentlich die Aufgabe des Dogmatikers, sondern die ellung des christlichen Glaubens für sich, welche die Lösung Aufgabe zur Voraussetzung hat. Dennoch unterzieht sich ermacher derselben. Nicht nur deßhalb weil zu seiner Zeit lche Religionswissenschaft noch nicht vorhanden war, sondern lich darum weil er den Anspruch seiner, der evangelischen zu begründen hat, daß sie und vielleicht sie allein, das Wesen ristenthums und damit zugleich die vollendete Religion ver- Gäbe es nur eine christliche Kirche und nur einen christlichen en, so bliebe dem Dogmatiker dieser wichtigste Theil seiner erspart. Nun streiten aber alle möglichen christlichen Kirchen elten um den Besitz der wahren Religion, die ihnen zusammen- nit dem ächten Christenthume. Und dieser Streit wird ent- gar nicht oder nur vom Standpunkte der allgemeinen ver- nden Religionswissenschaft zu schlichten sein, selbstredend nur e, welche an dem Wesen des Christenthums ein wirklich chaftliches Interesse nehmen.[1]

Indessen wird der Dogmatiker mit ausschließlicher Anwendung nparativ-historischen Methode noch nicht zur Bestimmung des s des Christenthums als Religion gelangen. Denn wie die chen Religionen einmal vorliegen, können sie nicht lediglich rodukte des religiösen Sinnes beurtheilt werden. Vielmehr sie eine eigenthümliche Verquickung religiöser, wissenschaftlicher, scher, politischer und anderer Faktoren dar, in welcher das n der Religion theils entstellt wird, theils ganz verloren Ist nun die Erkenntniß des Wesens der Religion Voraussetzung

---

[1]) Christl. Glaube 5. A. §. 1 u. 2 vergl. mit 1. A. S. 18 ff.

andere Religion ist, wie der Mohammedanismus oder J
es handelt sich auch nicht blos um den Nachweis, daß d
liche Kirche z. B. im historischen Sinne des Wortes chr
wie andere christliche Confessionskirchen, sondern darum
handelt es sich zu erweisen, daß und inwiefern das
thum Religion ist. Und dieser Nachweis kann allerl
auf dem Wege einer Untersuchung des menschlichen Geiste
sicht seiner gesetzmäßigen Funktionen erfolgen. Ist die Rel
gesetzmäßige „Handlungsweise" des Geistes und welche —
gen müssen beantwortet sein, will man „die eigenthümli
derung des allen Religionen gemeinsamen," welche das
Christenthums ausmacht, feststellen. Und dazu muß
historisch-comparativen die Methode der psychologischen A
gewandt werden. Denn wenn die erstere den religiöse
seiner äußeren Handlungsweise, die von allem mögliche
beeinflußt ist, zum Gegenstande hat, so bringt die letzte
Gesetzmäßigkeit der inneren Handlungsweise desselben vo

Sehr richtig! Aber was ich gegen die Anwendung
thodologie im Allgemeinen bereits ausgeführt habe, mu
ihrer Einführung in die Dogmatik kurz wiederholen. G
der Dogmatiker das Wesen des Christenthums zur
bringen, und ebenso gewiß hat er die von Schleiermacher b
beiden Methoden dabei anzuwenden. Aber es kommt
daß beide sich ergänzen, und es kommt noch mehr darau

n. In jeder falschen Religion, wenn ich so sagen darf, steckt von der wahren Religion, daß der Forscher auch mit der ch-comparativen Methode bis zur Idee oder zum Wesen der vordringen kann. Und diese Methode allein schützt vor sub- Willkür und leerer Wortmacherei auf unserem Gebiete. rseits ist mit ihr die Sache nicht zu erledigen. Denn wenn ich darauf verzichten müssen, das Wesen Gottes speculativ zu so können wir doch nicht darauf Verzicht leisten, die Reli- s ein Gesetz des Geistes und die christliche Religion als die weil dem gesetzmäßigen religiösen Impulse des Geistes voll- n entsprechende, zu erweisen. Daß hinter dieser gesammten en Bewegung ein objectiver Faktor steht, den wir mit dem Ke Offenbarung zu bezeichnen pflegen, ist damit nicht geleugnet, dieser Begriff als ein Grenzbegriff bezeichnet wird, d. h. als ein r, der einen Gegenstand (Gott) bezeichnet, den wir zur Erklä- des religiösen Processes postuliren müssen, der aber niemals solcher in unserer Erkenntniß eintritt.

Schleiermacher ist nun auch in der Glaubenslehre dem gerügten ler verfallen. Er hat die psychologische Methode vorangestellt, ihr mit Hülfe der comparativ-historischen das richtige Material iefern. Hieraus zumeist erklärt sich die Geringfügigkeit der vor- so hochgelobten Resultate seiner religiösen Psychologie.

2. Wir dürfen hier nur an dieselbe kurz erinnern, um ihren uß auf die Erklärung des Christenthums festzustellen. Denn Schleiermacher seine religionsphilosophische Grundansicht voll- ig und unverändert in die Glaubenslehre herübergenommen wird kein Kundiger bestreiten wollen.

Um zu beweisen, daß das Christenthum unter die Gattung ion gehört oder daß es Religion ist, (und nicht Kunst, Wissen- 2c:) schlägt Schleiermacher also den psychologischen Weg ein. Frage nach dem Wesen der Religion beantwortet die Glaubens- nicht anders wie die Religionsphilosophie. Die Frömmigkeit eder ein Wissen noch ein Thun, sondern eine Gefühlsbestimmt- welche in ihrer Innerlichkeit verharren oder sich als solche festiren oder endlich die anderen geistigen Funktionen begleiten Und zwar ist sie das unmittelbare Wissen um unsere und



wo er dem gesammten endlichen Dasein, mit dem er si
die Existenzfrage stellt. Wo das Selbstbewußtsein nich
bewußtsein erweitert ist, wie in den alten Naturrelig
die Möglichkeit gegeben, daß der Mensch sein Dasein a
oder einem Theil der Welt ableitet. Wo er sich mit de
Welt zusammenfaßt als endliches Sein, da gestaltet s
das Abhängigkeitsgefühl zum absoluten und nöthigt ih
nach dem Woher der absoluten Weltabhängigkeit m
Gottesidee zu beantworten. Jeder Welteindruck kann a
tesbewußtsein hervorrufen, so gewiß die ganze Welt abso
erscheint. Wer aber am Einzelnen und Sinnlichen h
und unfähig ist, sich als Glied der ganzen Welt zu
geht auch das Bewußtsein von Gott als der absoluten
nicht auf. Der wird sich aber auch immer in dem u
Gegensatze von Selbstbewußtsein und Weltbewußtsein
eben ihre Versöhnung nur im Gottesbewußtsein d. h.
sein der schlechthinigen Abhängigkeit der ganzen ge
von einer einheitlichen absoluten Ursache finden können.

Ich darf es unterlassen diesen Ausführungen hie
zu folgen. Sie sind im ersten Bande hinreichend gewü
Ist aber in ihnen der Gattungsbegriff der Religi
Schleiermacher verstanden hat, gegeben, so erhellt,
Christenthum nur insoweit als Religion ansehen konnte a

Wo sich nun dieser in sich gleiche, das gesammte Leben unwandelbar begleitende religiöse Sinn *unmittelbar* äußert mit Hilfe des sinnlichen Organismus: in Geberde, Ton, Wort, da entsteht Austausch des religiösen Bewußtseins, da bildet sich freie oder geschlossene religiöse Gemeinschaft. Nothwendig erscheint diese unmittelbare Aeußerung der Religion nicht. Nur die innere Erfahrung der absoluten Abhängigkeit ist wie *Schleiermacher* ungeschickt genug sagt, wesentliches „Element“ der menschlichen Natur. Aber der Trieb, alles Innere zu äußern und das gesellige Bedürfniß nach Austausch der inneren Erlebnisse zur Begründung persönlicher Gemeinschaft läßt die Offenbarung auch der Religion wenigstens natürlich erscheinen. Und religiöse Gemeinschaft oder Kirche entsteht ebenfalls nur da, wo die in sich gleiche innere Religion zum Ausdruck kommt. Wo dies geschieht erscheint die eine Religion in verschiedener Form. Denn die Darstellung des Inneren ist immer durch Naturanlage, Individualität rc. Einzelner oder ganzer Kreise bedingt. Und zu bestimmt abgegrenzten Kirchen kommt es überhaupt nur durch das „Eingeschlossensein“ des religiösen Austausches in Haus, Familie, Volk. Indessen wenn somit die Verschiedenheit der Kirchen lediglich auf Seiten des sinnlichen Charakters verschiedener freier oder national begrenzter Kreise fällt, die Einheit der zu grunde liegenden Religion (der schlechthinigen Abhängigkeit) aber durch die Verschiedenheit der symbolischen Darstellungen des an sich adäquat darzustellenden Religiösen nicht beeinträchtigt wird, so ist doch auch das Christenthum *als Kirche* dermaßen von anderen Kirchen verschieden, daß es nicht genügen kann seinen religiösen Gattungscharakter zu constatiren. Vielmehr muß eben mit Rücksicht darauf, daß die Religion sich in ihrer geschichtlichen Entwickelung und in ihrer kirchlichen Darstellung (als Lehre und Kultus) individualisirt, die wissenschaftliche Untersuchung sich darauf weiter richten den *Stufen-* und *Artcharakter* des Christenthums festzustellen. Und das ist nur mit Hilfe der comparativen Methode möglich.[1]

3. Die Frage, welche Stufe und welche Art das Christenthum in der Entwickelung des religiösen Geistes repräsentire, führt uns

---

[1] Christl. Glaube 5. A. S. 32 ff.

weiter. Genug daß wir der Methode und der wissensch
Tendenz Schleiermachers volle Anerkennung zollen dürfen
für die Beurtheilung, welche das Christenthum hier erfähr
von Wichtigkeit daran zu erinnern, daß Schleiermacher de
lichen Monotheismus lediglich als Reflex der Erweiterung d
tiven (sinnlichen) zum absoluten Abhängigkeitsgefühl verste
christliche Monotheismus ist das Resultat einer naturgemäß
richtigen Entwickelung des religiösen Geistes. Er stellt di
Entwickelungsstufe der Religion dar, weil die ganze W
Wirkung einer Ursache verstanden wird, was wieder von n
derem abhängt als der naturgemäßen Erweiterung des Selb
seins zum Weltbewußtsein. Das Christenthum könnte
höchste Entwickelungsstufe der Religion von Schleiermacher
werden, wenn er die Sache anders aufgefaßt hätte. Die F
wie es denn überhaupt geschehen sei, daß in einer oder meh
sonen das Weltbewußtsein durchgebrochen, das stets laten
dene Abhängigkeitsgefühl auf die ganze Welt übertragen und
eine einheitliche absolute Ursache für die ganze Welt postuli
sei, gehört zunächst nicht in den Bereich der angeregten Unter

Der Vorzug des Christenthums vor anderen Reli
monotheistischen Stufe z. B. dem Judenthum und Islam
daran evident, daß alle fetischistischen und polytheistischen
welche jenen noch anhangen, hier wegfallen. Man fühl

Womit bewiesen sein soll, daß das Christenthum höchste Ent-
ngsstufe der Religion ist.[1])

Indessen für die Feststellung des Begriffs der christlichen
on kommt nicht nur der Gattungs- und Stufencharakter der-
in Betracht, sondern auch deren Artcharakter, welch' letzteren
ermacher sowohl an der inneren Eigenthümlichkeit wie an der
en historischen Entstehung und Entwickelung des Christenthums
äutern bestrebt ist.

Die Frage nämlich wodurch sich das Christenthum von an-
Religionen der monotheistischen Stufe unterscheide, ist mit
Hinweis auf seinen eminent monotheistischen Charakter noch
erledigt. Diese Artverschiedenheit ist auch nicht aus dem in
nveränderlichen absoluten Abhängigkeitsgefühl, wenn es auch
mer und stärker wie dort ins Bewußtsein tritt, zu erklären.
owenig aus der durch alle religiösen Gemeinschaften hindurch-
en Verschiedenheit, daß die Einen leichter durch die Natur,
dern durch die Geschichte religiös erregt werden. Hingegen
e Constituirung größerer Massen in religiöser Richtung in der
gelmäßig erfolgen, daß bei den Einen die leidentlichen Zustände
m religiösen Bewußtsein in Verbindung gebracht sich zu Im-
zum Handeln gestalten, bei den Andern dagegen alle thätigen
dentlichen Zustände sobald sie unter die absolute Determina-
die sie das religiöse Bewußtsein repräsentirt, gestellt werden,
gebnisse dieser letzteren aufgefaßt werden, was selbstredend der
Kirche einen mehr aktiven, der anderen einen mehr passiven
ter aufprägen muß. Das ist also der Artunterschied der
ischen und ästhetischen Religionen. Das Christenthum ist
m deswillen teleologische Religion im eminenten Sinne des
, weil es alle Eindrücke des Weltschicksals und alle thätigen

[1]) Christl. Glaube 5. A. S. 47 ff. vgl. mit 1. A. § 15. Daß es
macher dabei auf den dogmatischen Theismus nicht ankommt, geht
Erklärung hervor, dieselbe Frömmigkeit (also das absolute Ab-
itsgefühl) könne sich auch unter dem Pantheismus entwickeln, sofern
nur nicht materialistische Negation des Theismus sei. Ganz recht,
nan mit Schleiermacher die ethischen Motivirungen der theistischen
übersieht. Christl. Glaube 5. A. S. 49. 1. A. S. 67.

Differenz, derzufolge das Weltbewußtsein mit dem Gottesb
so verbunden erscheint, daß entweder der teleologische oder
tische Typus vorherrscht, scheint nun Schleiermacher —
innersten Verhältnissen des Selbstbewußtseins" begründet z

Diese letztere Bemerkung darf man nicht übersehen.
einmal daß Schleiermacher den lediglich fließenden und
Unterschied des Aesthetischen und Teleologischen in der Relig
weiter erklären kann, dann aber daß er auch die eigenthüm
des Christenthums „aus den innersten Verhältnissen des
wußtseins" erklären zu können meint. Ich habe im erste
bereits darauf hingewiesen, wie das Arten in der Relig
Schleiermacher nichts weniger wie deutlich gemacht worden
wie sich insbesondere aus dem Gegensatze des Teleologis
Aesthetischen die Constituirung größerer Religionskörper nich
Hier wo es sich um die Bestimmung des Artcharakters der
Religion handelt, übersieht Schleiermacher die Tragwe
psychologischen Methode. Mit ihrer Hilfe wird man näml
nur die formalen Funktionen des Geistes, wie sie im Co
der Außenwelt in Bewegung treten als gesetzmäßig und u
feststellen können, niemals aber den concreten Lebensgehalt
Die Idee des Reiches Gottes z. B., in der Schleiermacher
die centrale des Christenthums erkennt, wird sich niemals
innersten Verhältnissen des Selbstbewußtseins ableiten, so

ßigen Bewegung des Geistes ethische Ideale wie das Reich
oder auch religiöse Güter wie die Versöhnung nicht „ablei-
Mag also immerhin der vorwiegend aktive oder der vorwie-
sive Charakter einer Religion neben äußeren auch von in-
emperamentseinflüßen ihrer Bekenner bedingt sein, das
nde Ideal des Christenthums mit seinem Anspruch auf ab-
id universelle Geltung erklärt sich daraus nicht. Und überdies
bsolute Abhängigkeit das Wesen der Religion so wird jede
den aesthetisch-receptiven Faktor nicht verleugnen. Und ist
liche Religion auf die Herstellung des Gottesreiches aus-
h bedacht, so rührt dies daher weil sie in der Abhängigkeit
t dem Menschen sein absolut verpflichtendes ethisches Lebens-
fgehen läßt, neben der allgemein creatürlichen abso-
hängigkeit also für den Menschen als solchen vor allem
ische Abhängigkeit oder Zweckbestimmtheit in volle Gel-
t.

er naturalistische Gattungsbegriff der Religion tritt also
its in Gegensatz zu dem ethischen teleologischen Artbegriff,
lchem Schleiermacher die Eigenthümlichkeit des Christenthums
will. Denn aus der allgemeinen naturnothwendigen los-
Erfahrung absoluter Abhängigkeit, kann die auf das speci-
schliche ethische Ideal des Gottesreichs gerichtete Thätigkeit
jeleitet werden. Vielmehr entspricht jenem Gattungsbegriff
jion nur der aesthetische Artbegriff, wie bereits früher er-
orden ist.

ideffen ist Schleiermacher von seiner allgemeinen Classi-
der christlichen Religion noch nicht befriedigt. Ihr eigen-
:s Wesen soll noch weiter an ihrer historischen Entstehung
pflanzung erläutert werden. Denn die „innere" Eigenthüm-
iner Religion ist durch ihren historischen Anfangspunkt bi-
igt und kann jedenfalls nur mit Rücksicht auf diesen sicher
erden. Und zwar gilt das so gut für die „gewordenen"
nlichen Naturreligionen, wie für die „gestifteten" historischen
n.[1])

Die erste Auflage (S. 79) erklärt geradezu, daß verschiedene histo-

hervor, was Schleiermacher mit dem Satze meint, daß d
dualität einer Religion bedingt ist durch das Haften de
auf derselben Stufe gleichen Gottesbewußtseins an einer
des sinnlichen Selbstbewußtseins, wodurch alle religiöse
vermittelt werde und welches dem gesammten religiösen
und Farbe gebe.[1])

Die historische Grundthatsache, welche von allen
Sekten und Kirchen zwar verschieden gedeutet, aber doch
anerkannt wird, durch welche die christliche Religion ent
und fortbesteht, ist nun die „durch Jesum von Nazareth
Erlösung.“ Auf sie wird Alles im Christenthum bezoge
zeichnet also sein eigenthümliches Wesen, durch welches e
von allen anderen Religionen der monotheistischen Stufe
ist. Indessen bemerke man wohl: es handelt sich hier um
sache: 1. daß das Christenthum Erlösungsreligion ist, 2. d
ligiöse Erlösung von Christus vollzogen ist. Und ferner:
mit Mühe und Noth den Gattungs-, Art- und Stufencha
Christenthums bereits bestimmt; wird der Ertrag dieser Un
nicht durch letztere apodiktische Behauptung gänzlich
gestellt?

Das Letztere will Schleiermacher jedenfalls nicht,
seiner Erläuterung der Erlösungsidee hervorgeht. Es h
nämlich bei der Erlösung einfach um die Beseitigung der

, eine Beseitigung, die so gewiß in der geradlinigen naturge-
Entwickelung des Menschen liegt, als eben die Besinnung
absolute weltumfassende Einheit, in der alle Weltgegensätze
st, alle sinnlichen Unebenheiten geebnet erscheinen, ihm selbst
die Harmonie des Daseins, das bessere Ich, zurückgibt, das
der Behauptung und Durchführung seiner geistigen Einheit
: Verschiedenheit sinnlicher Affektionen sich als das Wesen des
en charakterisirt. Ueberall ist daher Erlösungsbedürfniß d. h.
t nach einer die Gegensätze und Widersprüche des Weltlebens
versöhnenden Einheit; überall der Wunsch die widerstreiten-
nlichen Affektionen des Bewußtseins auszugleichen, indem
e unter die höhere Einheit des religiösen Bewußtseins bringt.
lösungsreligion entspricht also das Christenthum lediglich der
:inen Tendenz des religiösen Bewußtseins, es behauptet den
gscharakter der Religion, es vertritt die Stufe, auf welcher
igiöse Einheitstendenz am reinsten hervortritt — aber was
st, wodurch es sich von allen anderen Religionen unterscheidet,
iedigt dieselbe zugleich auf vollkommene Weise. Denn die
keit das Weltbewußtsein vollkommen dem Gottesbewußtsein
ordnen, das absolute Abhängigkeitsgefühl in alle sinnlichen
dungen einzuführen, ist hier überwunden. Es handelt sich
auch nicht um einen graduellen, sondern um einen specifischen
hied zwischen dem Christenthum und den übrigen Religionen.
:s handelt sich um die faktische Aufhebung einer wirklichen
enheit des Gottesbewußtseins durch das sinnliche Weltbewußt-
e sie an allen vorchristlichen Religionen als Zustand der Er-
bedürftigkeit constatirt werden kann.
llerdings versuchen ja alle Religionen die Erlösung d. h. die
ung der wahren Religion. Aber theils ist die Erlösung
.che, theils wird sie falsch verstanden und demgemäß falsch
, nämlich durch Lehren und Ceremonien, die auf das innerste
:wußtsein gar keinen Einfluß haben. Im Christenthume
ist sie das Centrale, das Einzige, um das sich Alles dreht,
es, Lehre, Cultus ꝛc. als Mittel zum Zwecke sich unterordnet.
ar die Erlösung des innersten religiösen Bewußtseins selbst
n dominirenden Ueberwuchern des sinnlichen Weltbewußtseins,

die Versöhnung des Selbstbewußtseins mit dem Weltbewußtsein im Gottesbewußtsein. Der genauere Sinn dieser Worte ist früher festgestellt worden. Weil nun aber der Mensch die Versöhnung mit sich und der Welt nur in der absoluten Unterordnung unter die höchste ihn und die Welt determinirende absolute Causalität findet, deshalb ist die Erlösung allgemein gültig, gleichsam Rehabilitirung der Idee des Menschen in seiner Weltstellung. Und weil es sich bei ihr um das richtige Verhältniß der innersten Beziehungen des Selbstbewußtseins handelt, ist und kann sie nur sein persönliche That, persönliches Erlebniß. Deshalb ist das Christenthum gerade als Erlösungsreligion durchaus persönliche That Christi und deshalb gibt es auch nur einen rein geistigen Modus seiner Fortpflanzung: die Mittheilung der erlösenden Kraft Christi zur Herstellung des richtigen Verhältnisses zwischen Selbst-, Welt- und Gottesbewußtsein. „Denn die Beziehung auf die Erlösung ist nur deshalb in jedem christlich-frommen Bewußtsein, weil der Anfänger der christlichen Gemeinschaft der Erlöser ist, und Jesus ist nur auf die Weise Stifter einer frommen Gemeinschaft als die Glieder derselben sich der Erlösung durch ihn bewußt werden.“ [1])

Diese *innere* Eigenthümlichkeit der christlichen Religion, welche in dem Begriffe der Erlösung ausgedrückt ist, haftet also dermaßen an ihrer historischen Entstehung beziehungsweise an ihrem Stifter, daß beides schlechthin untrennbar ist. Denn es ist eben historische Thatsache, daß die *Kraft* der Erlösung in keinem Religionsstifter war als in Christo und daß diese erlösende Kraft nicht erlebt wird außer in der von ihm gestifteten religiösen Gemeinde, beziehungsweise außer in dem Lebenszusammenhange mit ihm. Denn anders als durch persönliche Vermittelung pflanzen sich geistige und ethische Kräfte nicht fort in der Geschichte. Und das Christenthum repräsentirt im Unterschiede von den anderen Religionen nicht nur die *Idee* der Erlösung, sondern führt dieselbe als Culturmacht in die Geschichte ein.

Die christliche Religion unterscheidet sich also specifisch von jeder anderen, die mosaische Gesetzesreligion nicht ausgenommen,

---

[1]) Chr. Glaube 5. A. S. 69 ff.

dadurch, daß sie 1. rein geistige persönliche Religion ist und nicht hr- und Ceremonialreligion, 2. sogewiß im bleibenden ursächlichen Zusammenhange mit Christus ihrem Stifter besteht, als dieser Erlöser ist, 3. daß sie als die vollkommene Religion dasteht, weil es sich bei ihr um die Herstellung der dominirenden Stellung des Gotesbewußtseins im Menschen und damit um die Vollendung seines Wesens handelt.[1]) In jeder anderen Religion ist der Stifter entbehrlich, sobald er seine ceremoniellen, kultischen, lehrhaften Gesetze lassen hat, mag man ihn zum Danke dafür nachträglich auch als Gott verehren; in der christlichen Religion verhält es sich anders. Wie ihr eigenthümliches Wesen in der Erlösung besteht, so besteht sie als solche auch nur fort durch die Erhaltung und Verbreitung der in Christo ursprünglich und ursächlich gesetzten persönlichen Kraft der Erlösung.

Wo man also im Christenthume die immer nur als Mittel im Zwecke giltigen Lehr-, Kultus- und Verfassungsformen als das Wesentliche behandelt (wie es der Katholicismus und die protestantische Orthodoxie thun), lockert man nicht nur den Zusammenhang der Gemeinde mit Christus, sondern beraubt die letztere gerade der specifisch christlichen Religion.[2])

4. Indessen erläutert Schleiermacher das Wesen des Christenthums noch weiter, wohl mit Rücksicht auf die traditionelle Behandlung der Frage durch den Offenbarungsbegriff. Mit der Annahme daß das Christenthum die vollkommene Erlösungsreligion sei, sei zugleich seits sein Offenbarungscharakter anerkannt. Freilich nicht in der rkömmlichen Weise.

Denn die Erscheinung Christi als des Trägers der vollkommenen Erlösung könne wohl nicht aus ihrem geschichtlichen Kreise der den sie ja bahnbrechend hinausführt, sie dürfe aber auch nicht als was schlechthin übernatürliches oder übervernünftiges erklärt werden. Nämlich der Begriff Offenbarung erleidet am Ende auf alle bahnbrechenden geistigen Heroen in der Geschichte Anwendung, da

---

[1]) Ein Satz den zunächst nur der gläubige Christ als beweiskräftig lten lassen wird.

[2]) Chr. Glaube 5. A. § 11 vgl. mit 1. A. S. 80—88.

gemeinen Wortverstande,
zeitlich noch lokal beschrä
in ihrer gesammten Entw
aus der „inneren" Eigent
absoluten Kraft und Rei
Christo erklärt.

Schleiermacher lehnt
als absolut göttlich in der
Natur vermöge der ihr inn
hätte produciren können.
als „höchste Entwickelung d
sehen werden, wenn es nich
gerade in Jesus das höher

Womit nicht ausgesc
barung im eigentlichen Sinn
die Offenbarung Gottes kann
werden und kann sich darn
ein Einzelereigniß richten.
ewig und auf das Ganze der
lung gleichmäßig gerichtet.

Andererseits liegt es an
Menschheit nicht als Erlöser g
nicht vor Allen dasjenige vor

te Wirkung und nicht aus deren natürlicher Ausstattung treen.

Aber hinwieder kann die Einwohnung Gottes in Christo und ch ihn in den Gläubigen um so weniger als etwas schlechthin ervernünftiges aufgefaßt werden, als der heilige Geist die höchste igerung der menschlichen Vernunft und diese auf gewisse Weise st schon das ist, was sie allerdings erst durch jenen vollständig d. Denn „in demselben Sinne wie das christliche Selbstbewußt- ist auch die ganze Natur übervernünftig." Und die Lösung der sen Antithese liegt eben in der Anerkennung, daß Christus Gipfel Vollendung der allgemeinen Weltoffenbarung Gottes ist.[1])

Schleiermacher hat diese Fragen, die ihre Erledigung in der istologie finden müssen, hier wo es sich um die Feststellung des griffs der christlichen Religion handelt, allzuausführlich behandelt, ne sie doch an dieser Stelle schon erschöpfen zu können. Wir en sie deshalb vorerst fallen und geben schließlich noch die An- dung des Gefundenen auf das Christenthum, sofern es als Kirche h. als Gemeinschaft in der christlichen Religion existirt.

Die Erlösung nämlich, welche das Wesen des Christenthums macht und welche in Christo als neues Lebensprincip in der Ge- hte offenbar geworden ist, bildet auch das constitutive Lebens- cip der christlichen Gemeinschaft oder Kirche. Und zwar sofern the an Christo haftet und von ihm aus als geschichtliches Leben testeht, wie es von einer geistigen Lebensbewegung nicht anders rwarten ist, hier aber um so mehr erwartet werden muß als rlösende Kraft in Christo nicht nur zuerst, sondern vollkom- und ausreichend gesetzt ist, um in der ganzen Menschheit nige geistige Bewegung zu verursachen und zu tragen, die dann dem Namen der Erlösung bezeichnet wird. Weil also „der re- se Trieb nach Leichtigkeit und Stetigkeit des Gottesbewußtseins" durch die religiöse Vollkommenheit Christi befriedigt wird, so as Antheilnehmen an der christlichen Gemeinschaft bedingt durch Glauben an Christus d. h. die Zuversicht, daß durch seine Ein- ung allein der Zustand der Erlösung erreicht wird. Denn wie

[1]) Chr. Glaube 5. A. §. 13. vgl. mit 1. A. S. 101—111.

der Glaube an Gott Gewißheit über die schlechthinige Abhängigkeit als durch ihn bewirkt ist, so ist der Glaube an Christus Gewißheit über die Erlösung von dem Prädominiren des sinnlichen Selbstbewußtseins über das absolute religiöse Bewußtsein als durch ihn causirt. Andrerseits wird allerdings der Eindruck von der erlösenden Kraft Christi dem Einzelnen heute durch die einzige Repräsentantin derselben, die Kirche vermittelt. Jedoch wird Keiner auf das Zeugniß der Gemeinde von der in ihr fortwirkenden Erlöserkraft Christi in dieselbe eintreten, wenn er nicht zuvor Glaube an diese Erlöserkraft beziehungsweise Glaube an Christus gewonnen hat. Aber dieser Glaube entsteht nicht auf dem Wege der Demonstration, am wenigsten durch die Demonstration, daß Christus Wunder gethan und Weissagungen erfüllt und daß die Nachricht hierüber durch den Inspirationscharakter der Bibel verbürgt sei, *sondern auf dem rein religiösen Wege der persönlichen Erfahrung der erlösenden Kraft Christi durch die erlöste Gemeinde und in derselben.*[1])

5. Ueberſehen wir die angestellte Untersuchung, so ergibt sich als Resultat: 1. Das Christenthum ist seiner *Gattung* nach Religion d. h. eine solche Funktion des Geistes, vermöge welcher derselbe sich in der Zusammenfassung mit der gesammten Erscheinungswelt schlechthin abhängig erkennt von einer ihn mitsammt der ganzen Welt in gleicher Weise determinirenden Macht, der Gottheit. Es ist seiner *Entwicklungsstufe* nach monotheistische Religion d. h. diejenige religiöse Funktion des Geistes, vermöge welcher derselbe für sich wie für die gesammte Welt eine einheitliche und unterschiedslos alles endliche Dasein in gleicher Weise bedingende absolute Ursache postulirt. Es ist endlich seiner *Art* nach teleologische Religion d. h. diejenige eigenthümliche Modifikation des bezeichneten Abhängigkeitsbewußtsein, vermöge welcher gerade aus der Abhängigkeit von Gott die Motive zur harmonischen Gestaltung des Weltlebens gewonnen werden.

2. Das Christenthum ist die vollkommene oder die Erlösungsreligion, weil in ihm die allgemeine Tendenz des religiösen Triebs völlig befriedigt wird, oder mit anderen Worten: weil in ihm

[1]) Christl. Glaube, 5. Aufl. §. 14, bes. S. 91—99.

ft des sinnlichen am Einzelnen haftenden Weltbewußtseins
ı ist und das absolute Abhängigkeitsgefühl oder das Gottes-
:in derart zur Geltung kommt, daß alles Einzelne, Sinnliche
ɡensätzliche in der Beziehung auf die höchste Einheit oder in
ıluten Unterordnung unter dieselbe seine harmonische Ord-
:ine Versöhnung findet. Es ist Offenbarungsreligion, weil
solute Kraft des Gottesbewußtseins in einer historischen Per-
und schöpferisch in der Religionsentwickelung aufgetreten ist
l sich eben das Auftreten elementarer ethischer Kräfte eben-
wie die letzten physischen Kräfte anders denn als Offen-
der Weltursache erklären läßt. Es ist endlich gemeinschaft-
ligion sofern eben die geistige Kraft seines Stifters anziehend
ıd sich als geistige Kraft von Person zu Person mittheilt,
Grund dieser Mittheilung eine eigentlich religiöse Lebensge-
ft zu organisiren.

ei Beurtheilung dieser Untersuchung muß man dreierlei wohl
iden: die Methode Schleiermachers, die positive Erklärung
stenthums und endlich den religionsphilosophischen Hinter-
ieser letzteren.

)as Schleiermachers Methode anbelangt, so habe ich mich
ahin ausgesprochen, daß die Verbindung der comparativ-
en mit der psychologisch-analytischen Methode durchaus ge-
t, eine wirklich wissenschaftliche Erklärung des Phänomens
ɡion und insbesondere des Christenthums zu erreichen. Die
che Rhetorik liberaler und orthodoxer Façon wird hier immer
ı haben, was eigentlich methodische Untersuchung ist und
nur durch eine solche über die — sagen wir — Liebhaber-
hinausgeführt wird. Das Problem ist vollkommen richtig
wenn Schleiermacher nach Gattung, Art und Entwickelungs-
Christenthums fragt, und der richtige Weg zur Lösung ist
ıgen, wenn er in der Vergleichung mit den übrigen geistigen
en den religiösen in der Vergleichung mit den übrigen
:n den specifisch christlichen Charakter dieser Religion zu be-
sucht. Nur daß er, wie des Oefteren bemerkt wurde, aus
ichtlichen Erscheinungsformen das Wesen der Religion und
stenthums erklären mußte, statt von einem doch nur zur



monien- und Lehrsatzungsreligionen hervorhebt und ge
ihre Vollkommenheit findet, weil eben ein rein geistige
die Religion, auch nur auf geistige Weise befriedigt
Es ist ferner ganz richtig, wenn er die teleologische
stenthums betont, da diese Religion wirklich nicht zu
in der Abhängigkeit von Gott einlädt wie die fatalisch
stistischen Religionsformen, sondern gerade aus der E
bedingter Abhängigkeit von Gott die Motive zur Org
Welt schöpft. Aber hier liegt nun auch der klaffende
dem Gattungsbegriff der Religion und der Artbestimmu
stenthums offen vor Augen. Denn wie soll man aus
sein daß der Mensch in gleicher Weise wie die
absolut zum Dasein determinirt ist, Motive zum Hand
Und wenn man im schlechthinigen Abhängigkeitsgefühle
der absoluten Einheit der Weltursache und von der M
Versöhnung der differenten Erscheinungsformen in der W
wird, zu welch' anderem Handeln soll man aus ihm
schöpfen, wie zu dem rein formalen: in Kunst und W
der socialen, technischen und sonstigen Kulturarbeit
des Geistigen und Physischen zu erkennen und d
Damit ist aber doch gewiß nicht das eigenthümliche W
ologischen Christenthums, sondern überall nur ein natu
Proceß, wenn ich so sagen darf, die formale Seite d

nothwendigen Abhängigkeit des Daseins an sich, in die der sich mit der ganzen Naturwelt versetzt ist, beruht, sondern auf er specifisch menschlichen Abhängigkeit, wie sie in unserer rnatürlichen, ethischen Zweckbestimmtheit erscheint. Während m Schleiermachers absolute Abhängigkeit nur unter der Bedingung lebt, daß man sein Selbstbewußtsein zum Weltbewußtsein erweiert oder daß man sich der ganzen Naturwelt gleichstellt, ist es ge- de die „specifische Dignität des Menschen“, der mehr werth ist le die ganze Welt, an der das Christenthum die religiöse Abhängig- t nachweist. Und indem man in diese ethische Abhängigkeit sich ibt, ordnet man sich der Naturwelt als sittliches Wesen über, in der Erhebung zu Gott als dem gesetzgebenden sittlichen Ideale Motive zu dem Handeln zu finden, welches auch die Organisa- der Natur als Mittel zu dem Zwecke der sittlichen Vollendung Person betreibt. Es ist also nicht der kosmische Gegensatz der heit der Daseinsformen und der Gemeinsamkeit ihrer Lebensbe- ung in Form der Wechselwirkung, es ist nicht der Gegensatz chen Geist und Fleisch (Einheit und Vielheit), welcher in der lichen Religion seine Lösung findet, sondern der specifisch mensch- Gegensatz zwischen sittlichem Sein und sittlicher Bestimmung, hen dem sündhaften Menschen und dem lebendigen sittlichen le oder Gott. Und es ist nicht das kosmologische Problem, die gegensätzliche Welt dennoch ein Ganzes sein könne, welches Christenthum seine Lösung findet, sondern das ethische Problem, der vergängliche schuldige und sündhafte Mensch dennoch seine che Lebensbestimmung erreichen könne.

Daß Schleiermacher den teleologischen Charakter des Christen- ns nicht in dieser Richtung erklärt hat, versteht sich also leicht n man das Compendium seiner gesammten Weltanschauung, den riff der schlechthinigen Abhängigkeit, richtig würdigt.[1])

Im Uebrigen kann es ja nicht genug gerühmt werden, daß eiermacher gerade durch seine Analyse des religiösen Bewußtseins

[1]) Vgl. Bd. I. Cap. V. § 36. — Es ist das Verdienst Ritschls die ische Philosophie zur Entdeckung dieses specifisch ethischen Charakters Christenthums wieder aufgeboten zu haben. Vgl. dessen Rechtfertigungs- Versöhnungslehre Bd. III.

Selbstbewußtsein in seinen Relatior
beziehungsweise Kirche zu beschreibe
schaftslehre festgestellt worden.
Schwierigkeit wieder zu scheitern, d
einheitlich, sondern unendlich versch
schiedenartig, daß die verschiedenen
sogar besondere Kirchen und Partei
um den Besitz des wahren Christent
scheint also keine Dogmatik des C
Dogmatik der verschiedenen Gestaltu
fessionskirchen möglich zu sein.

Indessen gerade dieser Umst
Wichtigkeit der vorhergehenden Unt
Man muß sich über die Confessione
des Christenthums erkennen will.
der vergleichenden allgemeinen Rel
kann es keine Schwierigkeit mehr h
schiedenen Deutungen und Gestaltun
Confessionskirchen gefunden hat, das
Unchristlichen oder Widerchristlichen

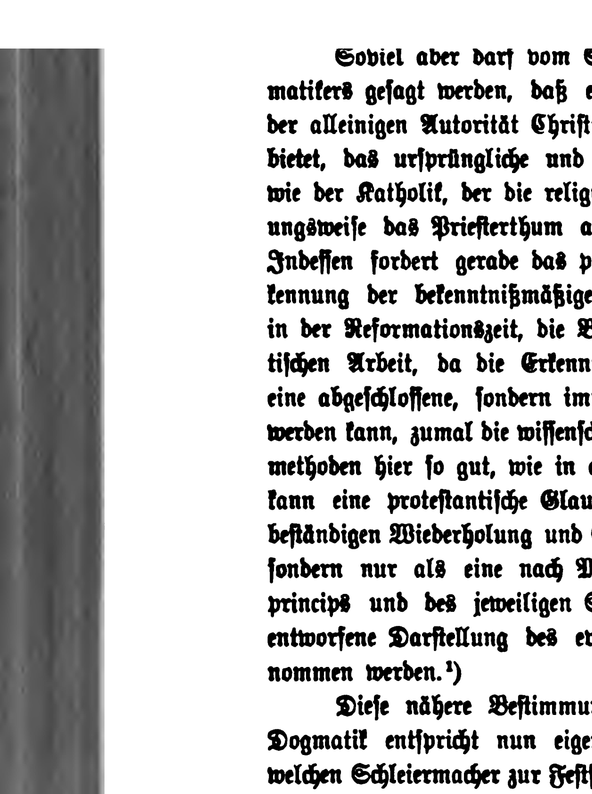
Das Wesen des Christenthum
ist allerdings in den christlichen Kir
gestellt worden. Und mit Rücksicht

geistige im Kreise der Seinigen fortwirkende Macht gewor-
'o wird das Wesen der christlichen Religion in Frage ge-
wenn die Bedürftigkeit oder die Fähigkeit der menschlichen
Ansehung der Erlösung geleugnet wird, 2. wenn der Er-
zur Vollziehung der Erlösung unfähig gedacht wird, was
a der Fall ist, wo er den übrigen Menschen absolut gleich
vie da wo er von allen absolut verschieden gehalten wird.[1])
dessen wenn sich mit der Befolgung dieser Cautelen auch
stenthum gegen solche Auffassungen, welche sein eigenthüm-
:sen bedrohen, schützen läßt, so ist damit die viel größere
;keit nicht beseitigt, wie sich der Dogmatiker des Christen-
ı den kirchlichen Ausgestaltungen verhalten soll, die alle
christlichen Charakter für sich beanspruchen, also namentlich
Gegensatze des Katholicismus und Protestantismus. Die
zu diesem kirchlichen Gegensatze ist aber um so wichtiger,
a das Christenthum darstellen wollen wie es als lebendiges
ıstliches Bewußtsein unter uns fortexistirt als die vollkom-
:iedigung des allgemeinen religiösen Triebes und nicht etwa
historisch älteste Gestalt desselben. Soll der Dogmatiker
r katholischen oder protestantischen Tradition folgen? Denn
doch wegen der Consequenzen ein principieller Gegensatz,
Protestant das Verhältniß zu Christo seinem Verhältnisse
ichen Gemeinschaft absolut überordnet, während der Ka-
gekehrt sich dermaßen von der Kirche abhängig weiß, daß
iltniß zu Christo und also auch zur christlichen Religion
Moment in jenem kirchlichen Abhängigkeitsverhältnisse be-

n kann man das Wesen des Protestantismus sowenig aus
n des Christenthums deduciren, wie man das letztere aus
meinen Wesen der Religion ableiten kann. Es handelt
und dort um geschichtliche Kräfte, die man wohl in der

---

[1]) hristl. Glaube 5. A. § 22, 2. Die ebionitische und manichäische
let Schleiermacher vom Judenthume ab, die doketische und pela-
hreibt er dem überwiegenden Einfluße des Hellenismus auf das
m zu.



Soviel aber darf vom Standpunkte des protestan
matikers gesagt werden, daß er bei der principiellen
der alleinigen Autorität Christi in seiner Kirche, mehr
bietet, das ursprüngliche und wesenhafte Christenthum
wie der Katholik, der die religiöse Wahrheit auf die Ki
ungsweise das Priesterthum als auf ihre letzte Quelle
Indessen fordert gerade das protestantische Princip bei
kennung der bekenntnißmäßigen Auffassung des Christ
in der Reformationszeit, die Beweglichkeit und Freiheit
tischen Arbeit, da die Erkenntniß des Christenthums
eine abgeschlossene, sondern immer nur als eine werden
werden kann, zumal die wissenschaftlichen Hilfsmittel und
methoden hier so gut, wie in anderen Wissenschaften we
kann eine protestantische Glaubenslehre nicht in dem
beständigen Wiederholung und Erklärung der officiellen
sondern nur als eine nach Maßgabe des protestanti
princips und des jeweiligen Standes der allgemeinen
entworfene Darstellung des evangelisch-christlichen Gla
nommen werden.[1])

Diese nähere Bestimmung der Aufgabe der pr
Dogmatik entspricht nun eigentlich dem großartigen
welchen Schleiermacher zur Feststellung des Wesens des C
eingeschlagen hat. Was zunächst seine Vorsichtsmaßreg

welchen man überall bei Schleiermacher begegnet. Aber
en überhaupt derlei Vorsichtsmaßregeln zur Einleitung in
atische Arbeit, deren Aufgabe und Methode an sich feststehen
n wissenschaftlichem Ernste nicht von vornherein die Grenz-
einer Bethätigung festgesteckt werden dürfen? Allerdings
ja Schleiermacher diese vier häretische Grundtypen von seinem
des Christenthums aus, aber es erinnert doch gar zu leb-
den index librorum prohibitorum, wenn vor Eintreten in
matische Arbeit gesagt wird, wie man's nicht machen soll,
lche Resultate derselben verboten seien. Und überdies was
diesen allgemein gehaltenen Cautelen gewonnen? Zumal
er Begriff der Erlösung anders gefaßt wird als Schleier-
es thut? Versteht man aber die Erlösung mit ihm als
ung der richtigen Beziehungen der verschiedenen Funktionen
lbstbewußtsein durch Unterordnung der sinnlichen unter die
so lautet es nachträglich fast komisch, wenn man belehrt
aß der Mensch der Erlösung bedürftig und fähig sei und
Erlöser im vollen mittheilbaren Besitze der Kräfte zur Her-
der Harmonie zwischen Geist und Fleisch gewesen sein müsse.
auchbar also auch in einer Bestimmung der Grenzen kirch-
ehrfreiheit obige Tafel sich erweisen mag, in der wissenschaft-
Untersuchung und zumal am Eingang derselben hat sie keine
zte Stelle.

Was Schleiermacher noch weiter über die Verschiedenheit der
hen und protestantischen Dogmatik sagt, ist ja zweifelsohne
hätte aber wie ich schon in der theologischen Wissenschafts-
usgesprochen habe, zu Gunsten der protestantischen Dogmatik
ten religionsphilosophischen Hilfsmitteln noch weiter begrün-
den können. Denn die unbedingte Autorität Christi versteht
Schleiermacher früher ausführte, in einer rein geistigen Re-
o sehr von selbst, daß sie nur bei einer völligen Umdeutung
istenthums in eine klerikale Satzungs- und Ceremonialreli-
Frage kommen kann. Indem der Protestant diesen rein
Charakter der Erlösungsreligion anerkennt, erkennt er zu-
ie maßgebende Bedeutung der Persönlichkeit an, welche die
Bewegung des Christenthums verursacht und durch ihre

wenigstens anzuregen, ob er überh
griff der Religion falle? Endlich
griff vom Christenthum als der Le
Zwecke der religiösen Versöhnung
Menschen, gegen die Zumuthung s
die reformatorischen Bekenntnisse zu
ohne allen Zweifel steht diese Erklä
von ihrem metaphysischen Hintergru
Stufe der Heilserkenntniß, welche
und daß sich diese Erklärung im ki
gender erwiesen hat als die ceremon
des officiellen protestantischen Kirch
Schleiermachers kaum in Abrede ste

54. Der Umfang und die Gliederun

Für die Dogmatik, welche al
bewußtsein oder den christlichen Gla
Kirche erfahrungsmäßig vorliegt, zu
allem Vorangehenden eine Hauptthe
ganze Umfang ihres Gebietes abgest
Selbstbewußtsein darzustellen, wie e
lösung ausgedrückten Gegensatze imme
das specifisch christlich-fromme Selb

[eine naturgemäße Stellung in der menschlichen Per-
vor und unabhängig von der Erlösung vorhanden.
gemein menschliche Gottesbewußtsein (das schlechthinige
efühl), welches die Grundlage jeder positiven Religion
lso auch in der christlichen Glaubenslehre behandelt
sich ja bei dieser lediglich um den Nachweis handelt,
durch die Einwirkung Christi befreit, entbunden und
legenheit über das sinnliche Weltbewußtsein dargestellt
wiß also das Christenthum nichts anderes ist wie das
rstellung der vollkommenen Religion, so gewiß hat
hre keinen anderen Gegenstand als das allgemeine
bewußtsein oder die allgemeine Religion, sowie sie
istenthum zur vollkommenen Darstellung gebracht
llgemeine religiöse Bewußtsein, das schlechthinige Ab-
hl kommt nun aber selbstredend „auch im Gebiete
nur so zur Erscheinung, daß es sich mit einer Be-
sinnlichen Weltbewußtseins einigt. Die Glaubenslehre
ist — sagen wir die natürliche oder allgemeine Reli-
verschiedenen möglichen Beziehungen zu Mensch, Welt
stellen.

das Gottesbewußtsein wird überhaupt nur entbun-
bestimmter sinnlicher Reiz zugleich das Weltbewußt-
. Denn, wie früher nachgewiesen, die „einzelnen"
Welt entbinden das Gottesbewußtsein nicht nothwen-
r wo sie zugleich das Selbstbewußtsein zum Weltbe-
ern, vermitteln sie die Erfahrung der absoluten De-
r ganzen Welt durch die göttliche Causalität dem
chen. Entwickelt sich aber wirklich auf diese Weise
bewußtsein, so liegt auf der Hand, daß es auch die
drücke oder Affektionen reflectirt und demgemäß
gen über die Welt als Vermittlerin des Gottesbe-
über Gott als letzte Ursache des religiösen Bewußt-
t. Alle diese Aussagen aber über den Menschen
lung zu Welt und Gott und über diese in ihrer

laube § 29.

und Gott nur Negatives aussagen,
jective Phantasie (das eigentlich
entschädigt, daß sie das Unzeitliche
lich darstellt. Den hiemit verbund
matik nur dann entgehen, wenn si
kritischen Princip richtet.[1])

Soll nun aber das ganze C
liche Interesse an ihm zur Darstell
sich in einer bestimmten Region be
demselben Typus als Aussage über
hat, zusammentragen," und das a
schen und rednerischen Aussagen Ges
übersichtlichste Weise ordnen." Es
des Christenthums man beginnt, d
wird. Indessen empfiehlt es sich
„von der allgemeinen Auffassung
einen Grundriß zu entwerfen, auf
der Natur der menschlichen Seele un
kann." Dieser Grundriß gibt die
dem vorhandenen Lehrmaterial" aus

Der Grundriß, nach dem Schl
gearbeitet hat, ist in sich klar und
dieselbe in drei Haupttheilen das f
stellen 1. wie es an sich ist. 2. wie

hre von der Religion (beziehungsweise religiösen Naturanlage), er Sünde und von der Gnade.

Jeder Theil hat also mit der Beschreibung des frommen tbewußtseins seine Hauptaufgabe zu lösen und sich die Erfah- grundlage für die weitergehenden dogmatischen Lehren über und Gott zu sichern.

Außerdem aber wird jeder Theil mit der Frage nach den ob- en Bedingungen und der Entstehung des frommen Selbstbe- seins noch weiter zu bestimmten Aussagen über Welt und Gott, a im schlechthinigen Abhängigkeitsgefühle, das die erstere ver- lt der zweite verursacht, sich nothwendig abspiegeln, fortschreiten. Also zum ersten Theile: wenn sich das schlechthinige Abhängig- ewußtsein überhaupt nur erklärt aus der durch das Weltganze ttelten Einwirkung Gottes, so wird man auch von hier aus t, wie die Welt und Gott in ihm sich abspiegeln. Auf diese kommt man zu einer religiösen Lehre über Welt und Gott Mensch, beziehungsweise über deren im religiösen Bewußtsein drücktes allgemeines Verhältniß. Der erste Theil gibt somit usgeführte allgemeine Religionslehre.

Hingegen der zweite Theil das fromme Selbstbewußtsein als nt und gebunden im sinnlichen Weltbewußtsein zu Grunde Aber wohl gemerkt als gebunden, nicht als aufgehoben oder öscht. Dieser anormale Zustand erscheint dem Menschen ünde, weil das Gleichgewicht seines Lebens mit der Herrschaft ottesbewußtseins verloren geht, während das letztere seinen ab- Anspruch aufrecht erhält. Hieran schließen sich wieder die an: wie erscheint dem gehemmten, dem sündhaften religiösen ßtsein die Welt und wie Gott? Die Welt wo sie das Gottes- tsein hemmt statt es zu entbinden als Weltübel, Gott, wo er solute Causalität in Anspruch nimmt, ohne sie dem sinnlichen hen gegenüber durchsetzen zu können als der Heilige und te.

Endlich stellt der dritte Theil das durch Christus befreite e Selbstbewußtsein dar: die Erlösung d. h. die von Christus ende Herrschaft des Gottesbewußtseins über das Weltbewußt- n Selbstbewußtsein des Menschen. Und auf die Fragen: wie

erscheinen dem erlösten frommen Bewußtsein Welt und Gott antworten die Lehren vom Reiche Gottes, beziehungsweise der Kirche und von der Liebe als dem Wesen Gottes.

Das Ganze aber stellt einen einheitlichen Entwicklungsproceß dar: die durch Christus vermittelte Vollendung des Wesens des Menschen durch die fortschreitende Unterordnung des Selbst- und Weltbewußtseins unter das Gottesbewußtsein, in welcher der Mensch die Harmonie mit sich und der Welt findet, nachdem er mit Gott und seiner göttlichen Bestimmung in Harmonie gebracht ist — und die aus diesem Lebensprocesse sich entwickelnde Welt-, Selbst- und Gottesanschauung.

Man sieht, daß Schleiermacher mit diesem genialen Entwurf der Glaubenslehre — mit dem sich nichts in der Neuzeit auf systematischem Gebiete vergleichen kann — seiner religionsphilosophischen Grundansicht ganz und gar treu geblieben ist. Zunächst in sachlicher Hinsicht. Denn das Christenthum wird hier überall im organischen Zusammenhange mit der Entwickelung des religiösen Geistes überhaupt betrachtet und als deren vollendeter Schlußstein bezeichnet. Und zwar insofern als in ihm durch eine von Christus aufgebotene und durch ihn weiter verbreitete persönliche Kraft das richtige Verhältniß zwischen Welt- und Gottesbewußtsein hergestellt wird im Selbstbewußtsein des Menschen, wodurch zugleich dessen Wesen zu seiner vollendeten Darstellung gelangt. Wie Schleiermacher in der Religion die geistige Kraft erkennt, deren dominirender Einfluß erst die Einheit des persönlichen Lebens in seinem Verflochtensein in die Welt verbürgt, so erkennt er im Christenthum oder ganz eigentlich in Christus diejenige persönliche Lebenskraft, durch welche in der Menschheit und für dieselbe *jenes allgemeingiltige und nothwendige Verhältniß der Seelenkräfte hergestellt wird, vermöge dessen wir unsere Einheit und die Einheit mit der ganzen Welt in der absoluten Unterordnung unter die absolute Einheit, die höchste Ursache oder Gott finden.* Wie über diese ganze auf dem Religionsbegriffe Schleiermachers basirende Construction zu urtheilen ist, wird sich erst später feststellen lassen. Darauf wird aber schon hier aufmerksam gemacht werden dürfen, daß die Einführung des historischen Christenthums keinen Bruch in

religions-wissenschaftlichen Gesammtanschauung Schleiermachers uten soll.

Das tritt deutlich genug in der Anlage der Glaubenslehre or. Denn der erste Theil schildert das fromme Selbstbewußt- an sich, das Wesen der Religion, die Religion, wenn ich so n darf, wie sie sein soll. Der zweite wie das sinnliche Weltbe- tsein, welches immer nur Medium des Gottesbewußtseins sein gewissermaßen an dessen Stelle tritt: die Gottlosigkeit oder die de, welche bei der getheilten Welt stehen bleibt, obwohl der re Einheitstrieb dieses Stehenbleibens in der in sich widerspruchs- en, gegensätzlichen Welt als Sünde beurtheilt. Der dritte wie Gottesbewußtsein, von einem Punkte ausgehend, durchbricht und das sinnliche Weltbewußtsein unbedingt unterordnet. Dem Chri- thum oder der Erlösung gebührt in diesem Processe nicht nur Bedeutung, daß es den Menschen zum Bewußtsein seiner ab- uten Abhängigkeit (nämlich seiner Abhängigkeit von Gott statt Welt) führt, sondern weiter noch die höhere, daß es ihm die tige Kraft gibt, alle Momente des sinnlichen Welt- ens unter die absolute Abhängigkeit von Gott zu stel- und somit das eigene Leben zu reinigen, zu einigen, versöhnen.

Der Einheitssinn ist das Wesen des Menschen, er ist von ise aus da. Aber er wird verdunkelt und niedergehalten durch verschiedenen sinnlichen Eindrücke, unter welchen sich das Leben wickelt. Indessen wird er zugleich entwickelt durch die Erweite- g des Selbstbewußtseins zum Weltbewußtsein. Er bricht also der hervor, wo dem einzelnen Menschen das Weltganze aufge- gen ist, wo er sich als Glied und Theil der getheilten Welt ab- gig findet von einer höchsten überweltlichen absoluten Ursache. dieses allgemeine Schema der Weltansicht Schleiermachers hat auch das Christenthum zu fügen. Das verkennen heißt sich von therein das Verständniß der Glaubenslehre verschließen. Hin- n aus der Einsicht in die Divergenz zwischen der kosmologisch- aphysischen Religionsansicht Schleiermachers und dem specifisch schlich-ethisch gerichteten Christenthum sich alle ihre Unebenheiten : Zwang erklären. Denn man wird die Differenz zwischen sitt-

lichem Ideal und sittlicher Wirklichkeit als Sünde und Schuld beurtheilen, nicht aber die Differenz zwischen endlichem Weltbewußtsein und absolutem Einheitstrieb. Man wird die Schuldvergebung und die Befreiung von der Herrschaft des Bösen als Erlösung beurtheilen, nicht aber die Herstellung der Weltharmonie durch das Postulat einer einheitlichen Causalität der Erscheinungswelt.

Andererseits erklärt sich gerade aus der Verkennung des ethischen Charakters des Christenthums die Möglichkeit dessen Offenbarungscharakter (allerdings nach Analogie des Verhältnisses der einheitlichen Erscheinungswelt und ihres einheitlichen Wesens) um so stärker zu betonen.

Doch vorerst genug der Kritik, wo es sich nur um die Perspective auf das ganze Unternehmen handelt.

Was aber die in unserem Grundriß beobachtete Methode betrifft, insbesondere die Bildung der religiösen Gottes- und Weltanschauung, so ist dieselbe leicht gegen die Vorwürfe der Objectivität zu vertheidigen. Allerdings bezeichnet Schleiermacher die gesammte religiöse Weltanschauung lediglich als Reflex der inneren subjectiven religiösen Erfahrung, ein Reflex, dessen Inhalt eben diese letztere, dessen Form hingegen immer die Phantasie liefern wird. Indessen ist damit nicht die Objectivität, sondern nur die Adäquatheit der dogmatischen Erkenntniß in Frage gestellt. Denn wenn es richtig ist, daß das religiöse Bewußtsein gar nichts anderes ist als Bewußtsein um eine aus der Welt unerklärbare Erfahrung: die absolute Abhängigkeit, so haben wir eben in dieser die Einwirkung Gottes zu erkennen, a Grund deren wir unser Gottesbild mit genau derselben Sicherheit entwerfen mit welcher wir uns Weltobjecte doch gleichfalls nur a Grund ihrer Einwirkung auf uns vorstellig machen. Niemand b streitet mehr, daß wir die Dinge nur insoweit kennen als sie u afficiren. Was nicht auf uns wirkt, ist nicht für uns da. Und n soweit sie uns afficiren kennen wir die Dinge. So kennen wir a Gott nur in seinen durch die Welt vermittelten Wirkungen auf u (in seiner Offenbarung), und diese Wirkungen bieten eben den St aus dem wir unser Gottesbild formen. Dieser Stoff ist ein objec ver, unabhängig von uns gegebener, und insofern leugnet Schleiermacher keineswegs, daß wir wirklich Gott in seinen Wirkungen a

:kennen. Dagegen behält er Recht, wenn er erklärt, daß diese Er-
ıiß allgemeingiltig nur ist, sofern gleiche religiöse Erfah-
, zu Grund liegt und individuell und subjectiv be-
zt bleibt nach Maßgabe der Begrenzung der religiösen
hrung selbst. Und ebenso behält er recht, wenn er die ganze
n unserer religiösen Welt- und Gottesanschauung für inadäquat
ymbolisch erklärt. Denn wenn wir schon das Wesen der Welt-
nur hypothetisch erkennen, um wievielmehr das Wesen Gottes,
ir nur mit Hilfe von Begriffen bezeichnen können, welche unter
influß unsers sinnlichen Welterkennens gebildet sind. Man em-
: einen Eindruck, man erfährt einen momentanen oder dauernden
man reflektirt denselben als nicht im Umkreise des eigenen per-
ıen Lebens entstanden auf ein „äußeres" Object, man bezeichnet
Object auf Grund des empfangenen Eindrucks — das ist der ge-
ßige Weg aller und also auch der religiösen Erkenntniß, nur daß
ztere, wie gesagt, von der sinnlichen Weltkenntniß sich dadurch
cheidet, daß sie ihre übersinnliche Erfahrung und ihr übersinn-
Object — ohne deren Realität irgend in Frage zu stellen —
ıit aus der sinnlichen Begriffssprache entlehnten Worten, d. h.
: sie nur symbolisch bezeichnen kann.

Beweisbar ist diese Gotteserkenntniß nie, wenigstens nicht im
des mathematischen Beweises. Vielmehr sowie man eine
je Kraft nur erklären kann, indem man sie in Wirksamkeit setzt,
ı man auch die Kraft Gottes nur verdeutlichen indem man
ı Menschen zur Erfahrung bringt. Wie die gesammte reli-
Weltanschauung allererst Folge und Reflex des religiösen Erleb-
st, so kann man dogmatische Uebereinstimmung nur erzielen auf
ı der Verbreitung gleicher religiöser Erfahrungen.[1])
ebensowenig wie in der Physik ausgeschlossen ist, daß gewisse
e Erlebnisse gesetzmäßig eintreten und demgemäß auch eine
ıte allgemeine religiöse Lebensanschauung gesetzmäßig verur-
Und so gewiß es sich in der Religion überall um die Be-

[1]) Eine sehr bedeutsame Wahrheit, deren Spitze sich ebensosehr gegen
hodoxe und rationalistische) Methode der Mittheilung von Lehrmein-
wie gegen die pietistische der Applikation von asketisch-erbaulichen
heiten und Uebungen richtet!



heit einigt und zur höchsten Stufe persönlich-ethischer
hinleitet.

Also wie gesagt, nicht die Methode und die Grun
Schleiermachers über die Entstehung und Entwickelung
erregen Bedenken, sondern lediglich die Zusammenfassun
giösen Erfahrung unter dem Begriffe der schlechthinigen
keit, mitsammt den metaphysischen Voraussetzungen di
Bildung eingewirkt haben.

2. Die allgemeine natürliche Religion als Voraus
Grundlage der christlichen.

55. Das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl als religiöse G
auch im Christenthume.

Schleiermacher kennt nur eine Weise wie „das
und das unendliche Sein Gottes im Selbstbewußtsein
können: das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl." Er be
radezu, daß wo das Sein Gottes „auf solche Weise"
troffen wird, überhaupt kein Gottesbewußtsein vorhanden
also das Christenthum Religion sein will, so muß es al
hängigkeitsbewußtsein sein. Denn die schlechthinige
bezeichnet die einzige Art wie man zu Gott in Bezie
kann. Eine Beziehung auf Christus also, die nicht
ziehung auf Gott wäre in Form des absoluten Abhängi

mmten Moment, daß es mit anderen Bestimmtheiten unseres
ußtseins sich verbindet. Unsere Abhängigkeit von Christus
dadurch nicht beeinträchtigt, daß sie religiösen Werth nur
n sie das Mittel wird uns in absolute Abhängigkeit von
versetzen. Im Gegentheil ist es die Grundvoraussetzung
ichen Kirche, daß „die Leichtigkeit das fromme Gefühl zu
zen," wie sie in anderen Kirchen nicht beobachtet wird, ge-
Folge unserer (relativen) Abhängigkeit von Christus sei.
wie für den Muhammedaner die Beziehung auf Muhammed,
den Juden die Beziehung auf Mose, sowenig schließt die
des christlich frommen Selbstbewußtsein auf Christus dessen
auf Gott aus und umgekehrt. Im Gegentheil ist beides
hristen so enge verbunden, daß er sein von den Hemmungen
chen Weltbewußtseins befreites Gottesbewußtsein nur hat
virkung der absoluten Kräftigkeit des Gottesbewußtseins
ers. Also schließt die ursächliche Beziehung der christlichen
keit auf Christus die Grundvoraussetzung nicht aus, daß
Christ nur insoweit fromm ist als er alle thäti-
leidenden Momente seines Lebens unter die ab-
ausalität Gottes stellt, und jene kann immer nur
bindungsmittel der Kräftigkeit des allgemeinen
ewußtseins gegenüber dem Weltbewußtsein in Be-
mmen. In diesem Sinn soll nun auch das Neue Testa-
er Verhältniß zu Christus mit demjenigen zu Gott ver-
wofür sich Schleiermacher auf Joh. 14, 7 und 9 beruft.[1])
ß diese grundsätzliche Bestimmung des Verhältnisses der
Frömmigkeit zu Christus und Gott im Einklang mit
achers Erklärung der Bedeutung der Religionsstifter steht,
ur in Erinnerung gebracht zu werden. Ebenso daß die
des Christenthums als Mittel zum Zwecke der Herstellung
ns der Religion den religionsphilosophischen Tendenzen
achers völlig entspricht. Die eminente Wichtigkeit der Er-
des § 32 für das ganze theologische System leuchtet von
ein. Wir werden sehen inwieweit Schleiermacher die

---

ihr. Glaube 5. A. § 32.

Consequenzen seiner principiellen Auffassung des Christenthums, die leider hier allzuknapp aber darum nicht minder deutlich fixirt ist, wirklich gezogen hat.[1])

---

[1]) Der Gang der Untersuchung wird hier übrigens unterbrochen durch die Frage, ob wirklich die absolute Abhängigkeit sich nur als Wirkung Gottes erklären lasse und bejahenden Falls, ob dann nicht das Bewußtsein um dieselbe ein besserer Beweis für das Dasein Gottes sei wie die traditionellen theoretischen Beweise, diese von Kant so gründlich bei Seite geworfenen Erbstücke der Scholastik. (§ 32 und 33.) Schleiermacher führt hier in Kurzem aus was wir in der Religionsphilosophie ausführlicher gehört haben: die schlechthinige Abhängigkeit erklärt sich so gewiß nicht als Wirkung der Welt, als man allen Welteinflüssen gegenüber seine Freiheit behauptet und ihrer überhaupt nur inne wird, wenn man sich mit allen Weltdingen als ein Ganzes zusammenfaßt. Sie erklärt sich also in ihrer Absolutheit nur als Wirkung einer jenseits der Erscheinungswelt liegenden und dieselbe als Ganzes causirenden einheitlichen Macht, die wir eben Gott nennen. (Vgl. Th. I Cap. V.) Eben deshalb nun überführt sie in geradezu zwingender Weise den Menschen vom Dasein Gottes. Schleiermacher will die hiermit angeregte und von der alten Dogmatik so fleißig cultivirte Frage nicht umgehen, obwohl die Glaubenslehre nicht erst die Aufgabe haben kann, den Glauben an Gott, den sie voraussetzt, zu bewirken und gar zu bewirken auf dem Wege des objectiven theoretischen Beweises. Aber das Letztere lehnt er dennoch ab, weil das ganze Unternehmen eines objectiven Beweises auf der Verkennung des subjectiven Charakters alles religiösen Wissens und auf einer Verwechslung der Glaubenslehre mit der Wissenschaft beruhe. Der allgemeingiltige Beweis für das Dasein Gottes liegt vielmehr in der Allgemeinheit und gesetzmäßigen Nothwendigkeit des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls, welches mit „der Intelligenz in ihrer subjectiven Funktion" gegeben ist. Aber eben weil das Gottesbewußtsein auf „dem gemeinsamen Wesen des Menschen" beruht, so kann man nur von einem Unterschied der Vollkommenheit und Unvollkommenheit seiner Entwickelung sprechen, nicht aber es selbst in Frage stellen. Wenn die zum Wesen des Menschen gehörige schlechthinige Abhängigkeit auf einer kindischen Entwickelungsstufe auf Dinge oder Kräfte oder Personen dieser Welt bezogen wird, die uns gar nicht in *absolute* Abhängigkeit versetzen können, wie es im Fetischismus und Polytheismus geschieht, so ist das ein Beweis für die mangelhafte Entwickelung des Selbstbewußtseins, nicht aber ein Beweis gegen seine Beanlagung zum reinen Gottesbewußtsein. Der s. g. Atheismus aber, der zumeist aus Antipathie gegen die

Bildet das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl auch das eigent-che Wesen der christlichen Frömmigkeit, so versteht es sich weiter on selbst, daß ebensowohl wie die Beziehung auf Gott so auch die eziehung auf die Welt durch ihr specifisches Bestimmtsein durch hristus nicht alterirt wird. Denn, wie wiederholt betont werden uß, fromm sein im wahren Sinne des Wortes, oder seiner ab-luten Abhängigkeit inne werden, das ist schlechterdings nicht mög-ch, ohne daß man sich als Glied der ganzen Welt versteht und die nze Welt unter die unbedingte Causalität Gottes stellt. Der üher gegebene ausführliche Nachweis, daß die Entwickelung des Beltbewußtseins Bedingung der Entwickelung des Gottesbewußtseins i, daß man Gottes nur durch das Medium des Weltganzen inne erde, wird hier in voller Durchsichtigkeit wiederholt. Erweitern ir zunächst unser Selbstbewußtsein zum Gattungsbewußtsein, wie s durch die specifische Dignität des Geistes beherrscht wird, so bleibt ns noch die vernunftlose Natur gegenüberstehen. Indessen sind wir ermöge unserer Organisation Theile dieser Natur und fortwährend i Wechselwirkung mit ihr. Und unsere Organisation wieder steht n denkbar engsten Zusammenhange mit unserem Geiste. So ergibt ch also vermöge der Bedingtheit unseres Geistes durch unsere Or-anisation und dieser wieder durch die übrige Natur „ein allgemeiner aturzusammenhang," den wir eben in der Weltidee zum Ausdruck

---

ligiöse Anthropopathie, zuweilen auch aus unmoralischer Scheu „vor der trenge des Gottesbewußtseins" hervorgeht, ist nur eine Krankheitserscheinung s Geistes — vorausgesetzt natürlich, daß die gesetzmäßige geistige Entwicke-ng des Menschen von Schleiermacher richtig erklärt worden ist. Immer-n ist diese ganze Erörterung höchst charakteristisch und beweist hinlänglich, ß Schleiermacher nicht nur seine Anschauung von der Religion als einer turnothwendigen Funktion des Geistes, sondern auch alle psychologischen d metaphysischen Voraussetzungen derselben in ihrer ganzen Strenge auf-ht erhält. Daß das Dasein Gottes sowenig wie das Dasein der Welt be-esen werden kann und bewiesen zu werden braucht, gibt heute Jedermann , daß es auf Grund gewisser allgemeiner Erfahrungen erweisbar sei und ngemäß der Glaube an Gott wirklich als eine nothwendige und gesetz-ßige Funktion des Geistes sich darstelle, hat Schleiermacher jedenfalls nur r die Anerkenner der „schlechthinigen Abhängigkeit" bewiesen.

bringen. Dieser allgemeine Naturzusammenhang ist es nun der uns aufgegangen sein muß, wenn wir die Gottheit in ihrer absoluten, alles bedingenden Causalität erfahren, wenn wir die schlechthinige Abhängigkeit erleben wollen. Also auch in jeder christlichen frommen Erregung werden wir unserer schlechthinigen Abhängigkeit nur in dem Maße inne, als wir uns als „Welttheile" denken, oder was dasselbe bedeutet, als wir uns in den allgemeinen Naturzusammenhang stellen.[1])

Während also Schleiermacher mit Entschiedenheit daran festhält, daß man Gottes nur durch Vermittelung des Weltganzen inne werde, muß er die Meinung ablehnen, daß gerade das Zurücktreten des allgemeinen Naturzusammenhangs der Entbindung des Gottesbewußtseins förderlich sei. Die Vorstellungen von einem todten Mechanismus der Weltordnung nicht nur, sondern auch die von einer rein zufälligen und willkürlichen Weltordnung müssen verdunkelnd auf das Gottesbewußtsein wirken. Wenn wirklich „das Wunderbare" vorzugsweise das Gottesbewußtsein aufregte, so könnte das nur um deswillen geschehen, weil „Manche nur durch die Ausnahme zum Bewußtsein der Regel kommen." Schleiermacher weist darauf hin, daß die römische Wunderkirche der Entwickelung des Gottesbewußtseins am förderlichsten sein müßte, wenn der Finger Gottes immer nur im Wunder erkennbar sein solle. Er erinnert daran, wie auch die zufälligen Naturerscheinungen, z. B. die atmosphärischen Veränderungen viel weniger religiös wirken, wie z. B. die gesetzmäßige Lebenserneuerung in der gesammten Natur. Das Alles in correkter Abfolge seines Kanons, daß erst die Anschauung des Weltganzen das Gottesbewußtsein vollkommen entbinde. Es mag nun eine christliche fromme Erregung aussagen was sie will, sie mag in Handlung ausgehen oder Reflexion, immer wird das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl in ihr angetroffen werden in seiner durch alle religiösen Entwickelungsphasen hindurchgehenden Einheit und Unveränderlichkeit. Nur das wird die Gemeinschaft mit Christus hinzubringen, daß es sich unter seinem Einfluß leichter entwickelt, während das Aufgehen im Wechsel der sinnlichen Triebe

---

[1]) Vgl. hiezu Bd. I. Cap. V. § 34—36.

und Empfindungen sowenig das Gottesbewußtsein hervortreten läßt als es den Gesichtskreis des Menschen zur Anschauung des Weltganzen erweitert.[1])

Damit haben wir die Grundlage für den ersten Theil der Dogmatik gewonnen. Es ist dieselbe Grundlage, auf welche die Religionsphilosophie den gesammten religiösen Lebensproceß aufbaut. Das Bewußtsein unserer Endlichkeit oder unserer absoluten Abhängigkeit ist zugleich Bewußtsein um eine unendliche absolute Causalität oder um Gott. Dieses Bewußtsein ist allgemein und nothwendig, denn es ist Bewußtsein um eine naturnothwendige Thatsache. Wir stehen eben im allgemeinen Naturzusammenhang, sind Theile der endlichen Welt, wir müssen uns dessen auch bewußt werden, und so oft wir uns allem endlichen Sein gleich setzen (das Weltbewußtsein vollziehen) werden wir der absoluten Abhängigkeit der ganzen sinnlichen Erscheinungswelt von einer sie in gleicher Weise zum Dasein determinirenden und also einheitlichen, absoluten Causalität inne. Dieses absolute Abhängigkeitsgefühl ist latent überall vorhanden, wenn es auch durch das Haften an den einzelnen sinnlichen Affektionen verdrängt und durch die Beziehung auf einzelne Dinge und Kräfte der Welt verdunkelt wird. So gewiß ist es überall vorhanden als es ja „zum Charakter alles endlichen gehört," absolut abhängig oder endlich zu sein. Der Mensch der nur indem er sich dem allgemeinen Naturzusammenhang einordnet seiner absoluten Abhängigkeit inne wird, theilt mit der ganzen Welt die absolute Abhängigkeit, aber vor der Naturwelt hat er das Bewußtsein von ihr voraus. Christus aber — um endlich die Beziehung dieser allgemeinen zur christlichen Religion hervorzuheben — hat eben zunächst deshalb seine eminente Bedeutung für uns, weil er jenes Bewußtsein in seiner Reinheit und Stärke in uns hervorruft, selbstredend ohne uns dem allgemeinen Naturzusammenhang, indem man allein Gottes inne wird, zu entreißen.

[1]) Die absolute Gleichheit des Gottesbewußtseins wird auch hier daraus erklärt, daß der Mensch seine schlechthinige Abhängigkeit „ganz als dieselbige setzt mit der jedes endlichen Seins." Eine specifische menschliche, in unserer sittlichen Zweckbestimmtheit begründete Abhängigkeit von Gott kennt also Schleiermacher auch hier nicht. Chr. Glaube 5. A. § 34.

bringen. Dieser allgemeine Naturzusammenhang ist es nun der uns aufgegangen sein muß, wenn wir die Gottheit in ihrer absoluten, alles bedingenden Causalität erfahren, wenn wir die schlechthinige Abhängigkeit erleben wollen. Also auch in jeder christlichen frommen Erregung werden wir unserer schlechthinigen Abhängigkeit nur in dem Maße inne, als wir uns als „Welttheile" denken, oder was dasselbe bedeutet, als wir uns in den allgemeinen Naturzusammenhang stellen.[1]

Während also Schleiermacher mit Entschiedenheit daran festhält, daß man Gottes nur durch Vermittelung des Weltganzen inne werde, muß er die Meinung ablehnen, daß gerade das Zurücktreten des allgemeinen Naturzusammenhangs der Entbindung des Gottesbewußtseins förderlich sei. Die Vorstellungen von einem todten Mechanismus der Weltordnung nicht nur, sondern auch die von einer rein zufälligen und willkürlichen Weltordnung müssen verdunkelnd auf das Gottesbewußtsein wirken. Wenn wirklich „das Wunderbare" vorzugsweise das Gottesbewußtsein aufregte, so könnte das nur um deswillen geschehen, weil „Manche nur durch die Ausnahme zum Bewußtsein der Regel kommen." Schleiermacher weist darauf hin, daß die römische Wunderkirche der Entwickelung des Gottesbewußtseins am förderlichsten sein müßte, wenn der Finger Gottes immer nur im Wunder erkennbar sein solle. Er erinnert daran, wie auch die zufälligen Naturerscheinungen, z. B. die atmosphärischen Veränderungen viel weniger religiös wirken, wie z. B. die gesetzmäßige Lebenserneuerung in der gesammten Natur. Das Alles in correkter Abfolge seines Kanons, daß erst die Anschauung des Weltganzen das Gottesbewußtsein vollkommen entbinde. Es mag nun eine christliche fromme Erregung aussagen was sie will, sie mag in Handlung ausgehen oder Reflexion, immer wird das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl in ihr angetroffen werden in seiner durch alle religiösen Entwickelungsphasen hindurchgehenden Einheit und Unveränderlichkeit. Nur das wird die Gemeinschaft mit Christus hinzubringen, daß es sich unter seinem Einfluß leichter entwickelt, während das Aufgehen im Wechsel der sinnlichen Triebe

---

1) Vgl. hiezu Bd. I. Cap. V. § 34—36.

ıd Empfindungen sowenig das Gottesbewußtsein hervortreten läßt
s es den Gesichtskreis des Menschen zur Anschauung des Welt-
ngen erweitert.[1])

Damit haben wir die Grundlage für den ersten Theil der
gmatik gewonnen. Es ist dieselbe Grundlage, auf welche die
ligionsphilosophie den gesammten religiösen Lebensproceß aufbaut.
as Bewußtsein unserer Endlichkeit oder unserer absoluten Abhängig-
t ist zugleich Bewußtsein um eine unendliche absolute Causalität
r um Gott. Dieses Bewußtsein ist allgemein und nothwendig,
ın es ist Bewußtsein um eine naturnothwendige Thatsache. Wir
hen eben im allgemeinen Naturzusammenhang, sind Theile der
lichen Welt, wir müssen uns dessen auch bewußt werden, und
oft wir uns allem endlichen Sein gleich setzen (das Weltbewußt-
n vollziehen) werden wir der absoluten Abhängigkeit der ganzen
nlichen Erscheinungswelt von einer sie in gleicher Weise zum Da-
n determinirenden und also einheitlichen, absoluten Causalität
e. Dieses absolute Abhängigkeitsgefühl ist latent überall vor-
nden, wenn es auch durch das Haften an den einzelnen sinnlichen
fektionen verdrängt und durch die Beziehung auf einzelne Dinge
d Kräfte der Welt verdunkelt wird. So gewiß ist es überall
rhanden als es ja „zum Charakter alles endlichen gehört," ab-
ut abhängig oder endlich zu sein. Der Mensch der nur indem er
ı dem allgemeinen Naturzusammenhang einordnet seiner absoluten
hängigkeit inne wird, theilt mit der ganzen Welt die absolute
hängigkeit, aber vor der Naturwelt hat er das Bewußtsein
ı ihr voraus. Christus aber — um endlich die Beziehung dieser
gemeinen zur christlichen Religion hervorzuheben — hat eben zu-
hst deshalb seine eminente Bedeutung für uns, weil er jenes Be-
ßtsein in seiner Reinheit und Stärke in uns hervorruft, selbst-
nd ohne uns dem allgemeinen Naturzusammenhang, indem man
in Gottes inne wird, zu entreißen.

[1]) Die absolute Gleichheit des Gottesbewußtseins wird auch hier da-
s erklärt, daß der Mensch seine schlechthinige Abhängigkeit „ganz als die-
ige setzt mit der jedes endlichen Seins." Eine specifische menschliche, in
rer sittlichen Zweckbestimmtheit begründete Abhängigkeit von Gott kennt
Schleiermacher auch hier nicht. Chr. Glaube 5. A. § 34.

Eigentlich sollte freilich das Interesse an der Au
Inhaltes des frommen Selbstbewußtseins mit der ersten
matischer Reflexionen befriedigt sein. Und das umsom
ja im religiösen Bewußtsein von Gott nichts wisse
Beziehung zur Welt und von der Welt nichts außer i
zu Gott. Indem also die Dogmatik hier der hymnolo
homiletischen Kirchensprache folgt, hat sie die besondere
verhüten, daß man aus dem Gebiete des subjectiven
das des objectiven sich verirrt, Gott und Welt als Obj
schen oder speculativen Wissens behandelt, statt lediglic
ihnen auszusagen, was das religiöse Bewußtsein direkt in
Denn, wie gesagt, wir wissen von dem Weltganzen
daß es endlich und von Gott nichts, als daß er unend
beides nur, sofern uns im Weltganzen die absolute Ca
sofern uns die absolute Causalität nur im Weltganzen
wie es eben im Bewußtsein schlechthiniger Abhängigkeit d

Wir werden am Schlusse der allgemeinen Religions
Schleiermacher demnächst entwirft, über das ganze Unt
urtheilen haben. Von sachlichem Interesse aber ist es
zu constatiren, daß er wirklich Christus als den eigentli
und Hersteller des absoluten Abhängigkeitsbewußtseins, „
gleichbleibenden Wesens der Religion“, bezeichnet.

56. Das allgemeine Verhältniß zwischen Gott und Welt.

auf das Selbstbewußtsein im schlechthinigen Abhängigkeitsgefühle zusammentrifft, so kann es sich auch bei dem Entwurfe einer allgemeinen Welt- und Gottesanschauung nur um die Entfaltung des Inhaltes des frommen Selbstbewußtseins handeln. Denn dieses entsteht ja in der Weise, daß uns die Gottheit aufgeht, sobald wir das Weltganze auf uns wirken und unser Selbstbewußtsein zum Bewußtsein alles Endlichen erweitern lassen. Wir können uns nicht als Glieder der ganzen Welt denken, ohne uns mit der ganzen Welt schlechthin abhängig von Gott zu denken. Und wir müssen uns als Welttheile denken, weil wir es sind, und wir müssen uns als Welttheile absolut abhängig denken, weil wir unser endliches Sein nicht wieder aus endlichem Sein erklären können, sondern mit diesem aus dem unendlichen Sein oder Gott — unserem Causalitätsbedürfnisse folgend — ableiten müssen.

Daraus folgt zweierlei: 1. daß wir im schlechthinigen Abhängigkeitsgefühl alles endliche Sein oder die Welt repräsentiren, 2. daß wir in ihm das Verhältniß der ganzen Welt zu Gott — der absoluten Causalität — repräsentiren. Hierauf gründet sich das Recht des Dogmatikers eine Lehre über das Verhältniß von Gott und Welt aufzustellen.

Der richtige dogmatische Ausdruck für das Verhältniß von Gott und Welt ist demzufolge dieser: die Gesammtheit des endlichen Seins (der Welt) besteht nur in der Abhängigkeit von dem Unendlichen (Gott). Denn es versteht sich von selbst, daß wir dieses Verhältniß nur von der Weltseite aus bestimmen können, denn als Theile der Welt und durch die Welt kommen wir allererst auf Gott. Und ebenso versteht es sich von selbst, daß wir über die Welt und ihr Verhältniß zu Gott nichts aussagen können, außer sofern wir wirklich die Welt repräsentiren.

Da wir nun jedenfalls die Welt nur in ihrem Fortbestehen repräsentiren, so können wir es nur als eine Ueberschreitung des dogmatischen Gebietes bezeichnen, wenn die kirchliche Lehre ausdrücklich nicht nur den Bestand, sondern auch den Anfang der Welt in's Auge faßt, um von da aus natürlich ein doppeltes Verhältniß zwischen Welt und Gott zu constatiren, wie es in den Lehren von der Schöpfung und Erhaltung geschehen ist. Der damit verbundenen

lichen ist übrigens leicht zu erweise
Begriff Schöpfung auf die einzelnen
deren Entstehen jedenfalls nichts zum
der Gattungen, wie sie durch das
bedingt ist. Oder man sieht auch die
standene Einzeldinge an, dann ist ihr
nur als wirksames Fortbestehen der
Kräfte vorstellig zu machen. „Und so
stehen nicht unter den Begriff der Erl
weit nur immer unser Bewußtsein rei
Schöpfung ganz in der von der Erha

Andererseits kommt uns die E
regelmäßiger Wechsel von Veränderun
chen eben das Dasein der Dinge verl
jeder Reihe von Thätigkeiten und Wirk
gesetzt, und dieses neue Entstehen kan
angesehen werden, als ein solcher Anf
lungsknoten erscheint. Also kann man
Begriff der Erhaltung fällt, unter den

Bezieht man nun beide Begrif
entsprechen sie allerdings dem schlecht

---

1) Christl. Glaube § 36 u. 37. —
kenntnißschriften in Beziehung auf die dogm

ın die mit ihnen bezeichnete Thätigkeit nur nicht als eine alternirende denkt. Denn dadurch würde die Absolut-lichen Causalität nicht minder wie die Gleichmäßig-tabhängigkeit in Frage gestellt. Verboten ist demnach :chthinige Abhängigkeitsgefühl: 1. daß man die schöpfe-:it Gottes als angefangen und aufgehört habend denkt,)ie Erhaltung der Welt als eine ungleichmäßige, durch lcte unterbrochene denkt. Denn das Bewußtsein der Abängigkeit sagt uns nur dies Eine: daß die ganze cher Weise, nämlich absolut abhängig ist von Gott, e Welt in gleicher Weise, nämlich absolut causirt. ı ist der Begriff der Erhaltung geeigneter wie der miß-Schöpfungsbegriff, den vollen Gehalt des frommen eins zu entwickeln; und die Rücksicht auf die volks-:giöse Ausdrucksweise wird erschöpft sein, wenn man gsbegriff benützt, um alle verkehrten, aus der Physik losophie eingeschmuggelten Ansichten von dem Erhal-unter dem die positive Entwickelung zu geben ist, fern

Lehre von der Schöpfung hat also die lediglich nega-barzuthun, daß dem frommen Selbstbewußtsein jede ıon dem Entstehen der Welt widerspricht, welche ent-gemeinheit oder die Absolutheit der Determination des ch das Unendliche in Frage stellt. Denn das schlecht-ȷigkeitsgefühl könnte die allgemeine Beschaffenheit alles ıs nicht repräsentiren, wenn etwas von Gott unab-)der gewesen wäre. Wäre aber etwas unabhängig von :n, so könnte das fromme Gefühl, weil das zugleich ıüßte, auch für uns nicht wahr sein. Daher das dop-:

Zurückführung der Entstehung der Welt auf die gött-t darf diese nicht nach Art der menschlichen vorgestellt

Entstehen der Welt als der allen Wechsel bedingenden

D. § 38.



Die Vorstellung einer Schöpfung aus nichts ho
den Werth, die andere von einer bloßen Gestaltung des
durch Gott abzulehnen. Soll aber mit derselben erste
und Naturlauf getrennt oder gesagt werden, daß die For
Plan der Welt früher in Gott vorhanden waren wie de
die Ausführung, so wird die Welt nicht in gleicher
Gott abhängig gedacht und die göttliche Causalität vere

Hält man sich genau in der Linie, welche das s
Abhängigkeitsbewußtsein vorzeichnet, so wird man auch
die Entscheidung der folgenden Streitfragen hinauskom
Frage, ob die Schöpfung selbst eine Zeit eingenomme
selbstredend ebenso zu verneinen wie die, ob man ein
zweite, eine unmittelbare und eine mittelbare Schöpfun
scheiden habe. Von den physikalischen und logischen Sch
solcher Vorstellungen ganz abgesehen, kann die Dogma
nichts wissen, weil das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl
über sagt.

Was dagegen die andere Frage nach einer ewigen
lichen Schöpfung betrifft, so verbietet dasselbe jedenfalls,
fang göttlicher Thätigkeit zu constatiren, weil dieselb
das Gebiet des Wechsels gezogen würde. Dem from
bewußtsein, welches Gott nur in der Welt und die W
Gott hat, entspricht einzig die Vorstellung, daß Gott
von ihm abhängiges" ist

ihre Entstehung einem willkürlichen Entschlusse Gottes, der also ebensogut hätte unterbleiben können, verdanke. Eine solche Freiheit schließt die schlechthinige Abhängigkeit aus. Die Absolutheit der göttlichen Freiheit ist aber lediglich nach der Absolutheit der Weltabhängigkeit zu ermessen, d. h. die göttliche Causalität ist nicht ohne ihre Wirkung, die Welt vorstellig zu machen.[1])

3. Unter dem Begriffe der Erhaltung ergänzt nun Schleiermacher seine bereits in der Einleitung ausgesprochene Ansicht über das allgemeine Verhältniß zwischen Gott und Welt, wie es im schlechthinigen Abhängigkeitsgefühl ausgedrückt ist. Wer diese seine Ausführungen mit seiner im ersten Bande entwickelten metaphysisch-psychologischen Grundansicht vergleicht, wird keinen Zweifel haben, daß Schleiermacher der letzteren auch als christlicher Dogmatiker treu geblieben ist. Ja diese Ausführungen sind der Hauptsache nach bloße Wiederholungen seiner philosophischen Weltansicht, und ohne Zurathezieḥen der letzteren unvollständig und daher unverständlich.

„Das fromme Selbstbewußtsein, vermöge dessen wir alles, was uns erregt und auf uns einwirkt, in die schlechthinige Abhängigkeit von Gott stellen, fällt ganz zusammen mit der Einsicht, daß

---

[1]) Christl. Glaube 5. A. § 40 u. 41. Vgl. hierzu Bd. I. Cap. II. — Daß Schleiermacher die Lehre von den Engeln und vom Teufel aus der Dogmatik verweist, ist gewiß nur zu billigen. Denn in einer Darstellung des christlich-religiösen Verhältnisses haben beide keine Stelle. Bemerkenswerth ist aber Schleiermachers Erklärung, es sei nicht einzusehen, wie die Vorstellung von Engeln mehr Trost gewähre wie die, daß Gott uns durch den Naturzusammenhang schütze. Seine Meinung, daß die Frage nach dem Teufel lediglich kosmologische Bedeutung habe und für die Erklärung des christlichen Heilslebens gänzlich irrelevant sei, ist von dem schlagenden Argument unterstützt, daß die Erlösung vom Bösen nicht abhängig sei von einem bestimmten Erklärungsversuche der Entstehung des Bösen, wie ihn die Teufelslehre besten Falls repräsentirt. Die Anschauung der biblischen Schriftsteller ist aber umsoweniger maßgebend, als sie nicht in Form einer bestimmten, in die Heilsordnung selbst eingreifenden Lehre auftritt, sondern sich in volksthümlich-poetischen Aphorismen ergeht, wie wir sie ja auch für den dichterischen, rednerischen und liturgischen Gebrauch zugestehen. A. a. O. § 42—45.

eben dieses alles durch den Naturzusammenhang bedingt und bestimmt ist.“ Freilich sowie nicht jede Wahrnehmung uns den Naturzusammenhang (das Weltganze) vergegenwärtigt, so erregt auch nicht jede Affektion des sinnlichen Selbstbewußtseins das fromme Selbstbewußtsein. Indessen sowie wir in den klarsten Momenten des objektiven Bewußtseins den Naturzusammenhang als etwas ganz allgemeines setzen, so erkennen wir auch die schlechthinige Abhängigkeit in den lebendigen Momenten des subjektiven Bewußtseins als für die ganze Welt giltig.

Wer zugebe, daß das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl durch die Einwirkungen des sinnlichen Selbstbewußtseins erregt werden könne, meint Schleiermacher, müsse auch die Identität von Natur- und Gottesbewußtsein anerkennen. „Denn jenes Gefühl ist am vollständigsten, wenn wir uns in unserem Selbstbewußtsein mit der ganzen Welt identificiren, und uns auch so noch, gleichsam als diese, nicht minder abhängig fühlen. Diese Identifikation kann uns aber nur in dem Maße gelingen, als wir in Gedanken alles in der Erscheinung getrennte und vereinzelte verbinden und vermittelst dieser Verknüpfung als eines setzen. In diesem All-Einen des endlichen Seins ist dann der vollkommenste und allgemeinste Naturzusammenhang gesetzt, und wenn wir uns als dieser schlechthin abhängig fühlen: so fällt beides, die vollkommenste Ueberzeugung, daß alles in der Gesammtheit des Naturzusammenhangs vollständig bedingt und begründet ist, und die innere Gewißheit der schlechthinigen Abhängigkeit alles Endlichen von Gott vollkommen zusammen.“

Also jede sinnliche Affektion kann das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl hervorrufen, sie wird das aber um so gewisser und reiner, als sie das Weltbewußtsein in uns wach ruft; und umgekehrt, jede fromme Empfindung kann sich mit jeder sinnlichen Erregung verbinden, sie wird dies aber um so ungetrübter und vollständiger, als wir in jener zugleich die Affektion des Weltganzen, des Naturzusammenhangs finden.

Kein objektives Bewußtsein ohne subjektives und kein objektives Weltbewußtsein ohne subjektives Gottbewußtsein. So gewiß in jedem Theil der Welt die ganze Welt auf uns wirkt, so gewiß haben

ir in jedem objektiven Bewußtsein die Weltidee, und so gewiß der Theil der Welt, der auf das objektive Bewußtsein wirkt, zu-leich das subjektive Selbstbewußtsein trifft, so gewiß erregt er auch as fromme Abhängigkeitsgefühl. Aber in seiner Vollkommenheit itt dasselbe nur da auf, wo das Weltganze auf uns wirkt und o wir in der Einheit mit dem Weltganzen nicht mehr in Ver-ichung sind, diese Abhängigkeit als relative, durch die Weltdinge ewirkte zu verstehen, sondern sie als absolute Abhängigkeit, in der ir mit der ganzen Welt von Gott stehen, erkennen. So wird uns lso „jeder Gedanke als Theil des Weltbegriffs zum reinsten frommen efühl und jedes fromme Gefühl als von einem Theil der Welt ervorgerufen zur vollständigen Weltvorstellung.“ In diesem Sinne ürfen wir die göttliche Ursächlichkeit, die uns im Weltganzen auf-eht, auf das Geringste und Kleinste beziehen, sofern es eben als Theil des Ganzen derselben Abhängigkeit unterliegt wie dieses.

Das Vorurtheil, als ob das Gottesbewußtsein in dem Maße ervortrete, in dem uns das Bewußtsein der Weltordnung oder es Weltganzen verläßt, widerspricht direkt der Genesis und Natur er Frömmigkeit. Wäre dasselbe im Rechte, so würde mit der ob-ktiven Welterkenntniß die Frömmigkeit überflüssig, oder die ener-ische Entfaltung der letzteren müßte in feindlichen Gegensatz zum Bissen gerathen, ganz gegen die Voraussetzung, daß das objektive nd das subjektive Bewußtsein gleicherweise in der menschlichen atur begründet sind.

Die relative Ursächlichkeit der Welt schließt demnach nicht aus, iß in ihr und durch sie zugleich die absolute Ursache gefunden wird; e erste erkennen wir durch das wissenschaftliche Denken, die zweite kennen wir durch das Gefühl, und zwar beide so wenig getrennt, ls die Welt ohne Gott und Gott ohne die Welt zu denken sind, nd als in uns das Denken vom Fühlen und dieses von jenem ge-ennt werden kann. [1])

---

[1]) A. a. O. § 46. — Daß die alten Dogmatiker (Schleiermacher be-uft sich auf Quenstedt, Syst. theol. p. 761, 782) ebenso das Verhältniß wischen der relativen Causalität der Welt und der absoluten, durch das asein der ganzen Welt geforderten Causalität Gottes bestimmt hätten, „so

Bevor wir an die Beurtheilung dieser allgemeinen Lehre über das Verhältniß von Gott und Welt herantreten, haben wir den Begriff der Erhaltung, unter welchem Schleiermacher dasselbe entwickelt, in seinem Verhältniß zum Wunder, zum Uebel und zu den freien Ursachen noch weiter zu betrachten.

4. Zunächst also die Wunderfrage. Schleiermacher behandelt dieselbe, weil „Vorstellungen, welche noch bis auf einen gewissen Grad verbreitet sind, in der christlichen Kirche in jeder Glaubenslehre an der geeigneten Stelle berücksichtigt werden müssen". Diese Vorstellung nun ist nicht dem Interesse der Frömmigkeit entsprungen. Denn diese entsteht ja überhaupt nur, weil uns gerade im Naturzusammenhang, im Weltganzen, die Gottheit aufgeht. Also kann sie auch nie Veranlassung geben, eine Thatsache so aufzufassen, daß ihre Abhängigkeit von Gott ihr Bedingtsein durch den Naturzusammenhang aufhöbe.

Nun ist auch Alles, was man zur Vertheidigung des Wunders aufbietet, haltlos. Beruft man sich auf die Allmacht Gottes, deren Vorzug es sein müsse, jederzeit in den Naturlauf einzugreifen, so übersieht man, daß diese sich eben im Naturzusammenhang darstellt und daß nachträgliche Correkturen und Aenderungen desselben lediglich die ursprüngliche Vollkommenheit der in der Welt realisirten göttlichen Causalität in Frage stellen würden. Was insbesondere die Vorstellung betrifft, Gott habe zur Ausgleichung der Fehler der freien Ursachen des Wunders bedurft, so verkennt dieselbe, daß auch die freien Ursachen im Naturzusammenhang und unter der absoluten Abhängigkeit von Gott stehen. So verhält sich auch die freie Ursache der Erlösung durch Christus nicht anders wie alle anderen zum Naturzusammenhang und bezeichnet mit ihrem Eintreten nicht die Aenderung, sondern die Herstellung beziehungsweise „Verwirklichung" des göttlichen Weltplans.

Ebensowenig läßt sich im Interesse der Gebetserhörung und

---

daß beide dasselbige sind, nur aus verschiedenen Gesichtspunkten betrachtet", ist eine sehr gewagte Behauptung. Sie haben eben unter dem Einfluß eines grob-sinnlichen dualistischen Theismus gearbeitet, während Schleiermachers Ausführungen überall den pantheistisch-monistischen Hintergrund durchblicken lassen.

er Wiedergeburt das Wunder vertheidigen. Denn das Gebet ist
nit Erfüllung und Nichterfüllung Theil des göttlichen Weltplans,
nd die Wiedergeburt ist so wenig wie die Offenbarung Gottes in
hristo als Wunder im absoluten (will sagen kirchlichen) Sinne des
Wortes zu verstehen.

Ueberhaupt aber muß die Vorstellung von einem Wirken
lottes, welches außerhalb der Vermittelung durch den Naturzusam-
enhang fiele, als magisch abgelehnt werden. Sie liegt nicht im
nteresse der Wissenschaft, deren Fortschritte sie regelmäßig ver-
rängen, und sie liegt so wenig im Interesse der wahren Frömmig-
it, daß man geradezu sagen kann, daß Wunderglaube und schlecht-
inniges Abhängigkeitsbewußtsein im umgekehrten Verhältnisse steigen
nd fallen. [1])

Ebensowenig wie durch vermeintliche oder wirkliche Wunder
ann die Absolutheit der göttlichen Causalität durch das Uebel in
rage gestellt werden. Denn die Erregungen des Selbstbewußtseins,
elche Lebenshemmungen ausdrücken, stehen eben so gut unter der
lechthinigen Abhängigkeit wie diejenigen, welche eine Lebensförde-
ng bezeichnen. Und zwar gilt das von den natürlichen Uebeln,
elche die Naturkräfte uns verursachen, wie von den geselligen,
elche durch den Gesammtzustand der Menschheit bedingt sind.

Schleiermacher hält das Unternehmen der Theodicee für ebenso
geeignet, die hier in Betracht kommenden Schwierigkeiten zu heben,
e die teleologische Betrachtungsweise. Seine Auskunft in dieser
age steht im genauen Zusammenhang mit seiner gesammten Welt-
schauung. Nämlich der Wechsel von Hemmung und Förderung
hört zum Leben des Endlichen. Und zwar sowohl wenn man das
rhältniß der Einzelnen zur Natur wie zur Gesellschaft in's Auge
ßt. Es ist dieselbe Natur, welche das Leben des Individuums,
lange es in aufsteigender Linie sich bewegt, fördert und welche es
f der zum Tode hinabreichenden Linie hemmt. Die Vergänglich-
t der Einzelexistenzen bei der Beharrlichkeit der großen Natur und
er Gattungen und die Vergänglichkeit auch der letzteren bezeichnet
en den Charakter des Endlichen im Unterschiede vom Unendlichen.

---

[1]) A. a. O. § 47.

Eine endliche Welt ist eben nur in der Form einzelner individueller Existenzen möglich; und im Begriffe der Einzelexistenz liegt eben die Begrenztheit, Bedingtheit durch andere Einzelexistenzen, sowie die Vergänglichkeit gegenüber den Gattungen und dem Weltdasein überhaupt. Steht also — und das ist ja das Welträthsel — diese endliche Welt wirklich in der absoluten Abhängigkeit von dem Unendlichen, das sich in ihr offenbart und realisirt, so entzieht sich selbstredend auch das mit dem Wesen des Endlichen verbundene Uebel jener Determination nicht und kann also keinenfalls als Instanz gegen die Wahrheit und Allgemeinheit der göttlichen Causalität ins Feld geführt werden.

Gerade so verhält es sich mit dem s. g. geselligen Uebel. Ist eine Welt überhaupt nur als endliche d. h. als Totalität von individuellen Erscheinungsformen denkbar, so ist auch das Leben dieser endlichen Welt nur als Hemmung und Förderung dieser Einzelexistenzen durch einander denkbar. Daraus erhellt, wie falsch es ist, das Uebel zu isoliren, statt es im Zusammenhang mit dem Guten im weiteren Sinne des Wortes zu betrachten. Denn jedes Ding oder Ereigniß ist sowohl Uebel wie Gut, kann sowohl hemmend wie fördernd auf uns wirken, *sofern und weil es eben eine endliche Größe ist.* Es gilt das nicht nur von den Naturkräften, sondern auch von der Intelligenz, sofern sie eben als endliche nur in der Organisation existirt. [1]

Vom religiösen Standpunkte aus betrachtet, ist also nichts als Uebel oder Gut allein geordnet, „sondern jedes ist von Gott dazu geordnet, daß es beides ist“. [2]

---

[1] Der Zusatz „nur etwa von der Intelligenz selbst nicht“ versteht sich unter Beachtung der Metaphysik Schleiermachers leicht. Denn die Intelligenz an sich ist zunächst die Einheit der Person, das einheitliche Ich, als die zusammenhaltende Lebenskraft auch der Organisation, weiter die partiell gesetzte absolute Einheit, „das Sein Gottes im Menschen“, also das absolute Gut, wie es in der endlichen, nur relativ guten Welt erscheint. Vgl. Bd. I Cap. I. § 3.

[2] § 48. — Vergl. unten § 58: die Lehre von der Vollkommenheit der Welt.

Ebensowenig wie das Wunder oder das Uebel stellen die s. g.
ien Ursachen in der Welt die schlechthinige Abhängigkeit der-
ben von Gott in Frage.

Denn einmal ist auch der freieste Willensentschluß in der
sführung sofort von äußeren Umständen dermaßen abhängig,
ß was auch aus ihm entsteht jedenfalls demselben allgemeinen
turzusammenhang angehört, welcher der eigentliche untheil-
re Gegenstand der schlechthinigen Abhängigkeit ist. Weil
freien Ursachen diesen allgemeinen Naturzusammenhang mitbil-
, deshalb gehören sie wie dieser unter die schlechthinige Abhängig-
. So gut wie unsere relative Abhängigkeit von den Weltdingen
hört unsere relative Freiheit der Welt gegenüber unter jene. Denn
er Freihandelnde handelt nach Maßgabe des Ortes, den er im
gemeinen Naturzusammenhang einnimmt, verschieden, so daß also
Wirkungen unserer Freiheit, wie diese selbst schlechthin bedingt
durch Gott. Denn auch unserer Freiheit sind wir uns als einer
fangenen und nach Maßgabe des Naturzusammenhangs sich ent-
elnden bewußt.

Andererseits lehnt Schleiermacher die Vorstellung ab, der-
lge alle Weltdinge, die menschlichen Willen eingeschlossen, in
cher Weise lediglich als Durchgangspunkte der absoluten Causa-
t wirkten, weil sie mit dem schlechthinigen Abhängigkeitsgefühle
ht übereinstimme. Denn die Eingliederung des Menschen in den
urmechanismus würde das Bewußtsein der absoluten Abhängig-
um so gewisser aufheben, als uns das letztere ja gerade im
ensatze zu der relativen Freiheit, deren Träger wir sind und die
nur in geringerem Grade in der ganzen Welt finden, aufgeht.
halb können wir gerade in Bezug auf die schlechthinige Ab-
gigkeit im endlichen Sein keinen strengen Gegensatz zwischen
iheit und Naturnothwendigkeit constatiren, da jedes für sich Be-
ende, auch wenn es am geistigen Leben keinen Antheil hat, doch
endwie sich selbst bewegt, und andererseits auch den freiesten Ur-
jen ihr Maß von Gott durch den Naturzusammenhang gesetzt ist.
rade unser auf theilweiser Freiheit und Abhängigkeit beruhendes
oluteß Abängigkeitsgefühl fordert für jede Bewegung eine end-
e Ursächlichkeit im Naturzusammenhang, welche dann als dessen

Ergebniß mit diesem unter die absolute Abhängigkeit gestellt wird. [1])

Das Resultat dieser Untersuchung faßt Schleiermacher folgendermaßen zusammen:

a. Das im schlechthinigen Abhängigkeitsgefühle gesetzte Verhältniß zwischen Gott und Welt, demgemäß die ganze Welt in gleicher Weise von Gott verursacht ist, wird in Frage gestellt, wenn man das Wunder als Neuschöpfung auffaßt, das Uebel als weniger von Gott geordnet denkt wie die Güter und die freien Ursachen weniger wie die Naturursachen.

b. Hingegen wenn man auf jedem Gebiet die Grenzpunkte feststellt, ergibt sich, daß dieselben in gleicher Weise von Gott determinirt sind.

Das Größte und Kleinste — in der Natur wunderbares und gewöhnliches Geschehen, in der Geschichte Uebel und Gut, im individuellen Leben überhaupt Freiheit und Nothwendigkeit — steht in gleicher Weise unter der absoluten Abhängigkeit. Wo diese Gleichheit geleugnet wird, da wird auch die Grundwahrheit des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls in Frage gestellt. [2])

5. Der ganze Entwurf dieser Lehre über Gott und Welt in ihrem gegenseitigen Verhältnisse ist dadurch ausgezeichnet, daß Schleiermacher eine von allen naturwissenschaftlichen und metaphysischen Speculationen frei gehaltene rein religiöse Darstellung geben will. Die Religion hat in sich die Mittel, eine Anschauung von der Entstehung und gesetzmäßigen Entwickelung der Welt in ihrem Verhältnisse zu Gott zu entwerfen, wenn sie nicht gar das einzige Mittel, zu einer solchen zu gelangen, selbst ist. Freilich bezeichnet diese religiöse Weltanschauung keinen Einblick in den Werdeprozeß und die Mechanik des Zusammenwirkens der Einzeldinge im Weltganzen, sondern ein subjektives Urtheil über Dasein und Bestehen der Welt, das sein

[1]) § 48 und 49. — Das Räthsel, wie die endliche Ursächlichkeit in ihren verschiedenen Graden mit der absoluten zusammenwirke, soll damit nicht gelöst werden. Es ist so unlösbar wie das Welträthsel selbst: warum das absolut Eine in dem mannichfaltigen Vielen, warum die unendliche Gottheit in einer endlichen Welt erscheine.

[2]) § 49.

ıhrheit zunächst lediglich in einer Nöthigung des menschlichen
istes, sich mitsammt der ganzen Welt als absolut abhängig zu
:n, hat. Denn wenn auch diese subjektive Nöthigung auf einem
chaus realen objektiven Prozesse beruht, nämlich der Centripetal-
ft, mit der die Welt der Vielheit zu einem einheitlichen Centrum
:r Lebensbewegung strebt, so ist es doch ein lediglich menschliches
heil, daß dieser Prozeß die Folge der absoluten Bedingtheit der
cheinungswelt durch eine einheitliche absolute Ursache sei.

Die subjektive Nöthigung, sich als Welttheil zu denken, beruht
der Thatsache, daß wir Welttheile sind; und die subjektive Nö-
gung, sich in der Einheit mit der Welt absolut abhängig zu
ken von Gott, beruht auf der Thatsache, daß die gesammte end-
e Welt nur die Wirkung einer unendlichen absoluten Ursache
: Gottes ist. Aber wie gesagt: weder das erste Entstehen, noch
modus des Bestehens der Welt wird uns damit verständlich,
›ern nur die Thatsache subjektiver Erfahrung, daß, je mehr wir
in die Einheit mit der Welt hineinleben, desto überwältigender
uns die absolute Abhängigkeit der ganzen Welt aufdrängt.

Gar nichts können wir demnach über das Weltganze aus-
n, als daß es in absoluter Abhängigkeit von Gott steht, und
nichts über Gott, als daß er das Weltganze absolut determinirt.
Erkennt man im absoluten Abhängigkeitsgefühl das Wesen
Religion, so ergibt sich diese Auffassung des Verhältnisses von
t und Welt ganz von selbst. Beachtet man ferner, daß Schleier-
her es zur Bedingung der Erfahrung der absoluten Abhängigkeit
ht, daß man sich der Naturwelt gleichsetzt, so kann kein Zweifel
über sein, daß er auch jetzt eine auf die ganze Welt in gleicher
se sich beziehende göttliche Causalität postulirt, in welcher die
iche Welt der erscheinenden Vielheit mit ihrem Lebensgrunde ihre
scendente Einheit finden soll. Demgemäß mußten seine Aus-
:ungen über Wunder, Uebel und freie Ursachen genau so aus-
en, wie sie ausgefallen sind, er mußte den Kanon aufrecht er-
ten, daß Gottes Causalität so gewiß durch den Naturzusammen-
g vermittelt wird, als man ihrer eben nur durch Vermittelung
Weltganzen inne werden kann. Ueber die innere Consequenz
er Weltanschauung kann kein Zweifel obwalten. Erkennt man

daß das Abhängigkeitsgefühl
welches der Mensch, nachdem
der Erscheinungswelt nicht b
Welt oder in Gott zu befrie
Grundlage aller Naturreligi
ganz erhebliche Modifikation,
Verschiedenheit des Menschen
tritt. Dann bleiben zwar
bedürfniß, aber indem das A
bestimmtheit des Menschen, wi
in jene eintritt, wird man f
Welt abhängig fühlen, u
sogut wie unsere mit der ganze
keit unsere über die ganze Wel
Zweckbestimmtheit causirt, in
anders auffassen, als Schleiern

Der Grundfehler Schlei
Auffassung der Religion tritt
er neben und über der absolu
der ganzen Natur theilt, zugl
bestimmtheit, durch welche er
gezogen, so wäre natürlich a
die aus dem gleichen Rechte be

ım den religiösen Ausdruck zu gebrauchen, von der Vorsehung. ›eide Begriffe bildet der Religiöse, um sich der Durchführbar- ıer ethischen Zweckbestimmtheit in der Naturwelt zu versichern, .nt schon richtig gesehen hat.[1])

Sie haben allerdings ihre Wahrheit lediglich in der subjektiv ›n Erfahrung. Aber so gewiß in dieser dem Menschen ein verpflichtendes ethisches Lebensideal vermittelt wird, welches eigentlich menschlichen Werth constituirt, so gewiß wird er ·r aus und nicht von der allgemeinen physischen Determination n Urtheil über Dasein und Verlauf, Entstehung und End- er ganzen Welt bilden. Und dieses Urtheil kann dann nicht lauten als so: Die Durchführung meiner ethischen Zweck- ıung in der Naturwelt ist mir als die heiligste Aufgabe auf- n, mit deren Lösung meine geistige Existenz steht und fällt: kann ich die Welt nicht anders beurtheilen als so, daß sie sen Zweck, der allein absoluten Werth hat, angelegt ist und ım geleitet wird durch einen Gott, der ebensosehr Herr der ›elt ist wie der geistigen Welt.

Von hier aus gewinnt dann der Begriff der Schöpfung seinen chen Inhalt, ebenso der der Vorsehung, ohne daß ein Einblick Physik oder Mechanik der göttlichen Causalität mit ihnen irt würde, und ebenso gewinnt von hier aus die Gottesidee ›n vollen lebendigen Inhalt für den Menschen, der eben in cht nur die Erklärung und die Förderung seines Naturlebens, gerade seiner idealen, von der Naturwelt ebensowohl bedrohten rderten Lebenszwecke sucht. Daß sich von hier aus auch das über Wunder, Uebel und Freiheit einigermaßen modificiren raucht nicht ausgeführt zu werden. Indessen werden wir ›ie jener Grundfehler des Systems, seine naturalistische Meta- wie sie die Erkenntniß der Religion bedingt, auch die Bil- er demnächst zu beschreibenden Lehre von den Eigenschaften und der Welt verdorben hat.

Vgl. Kants Werke von Hartenstein bes. Krit. der prakt. Vernunft 188. 179. Ferner meine Abhdlg. üb. dessen Religionsbegriff i. d. für Philos. u. phil. Krit. Bd. 61.

57. Die göttlichen Eigenschaften, welche sich auf das im frommen Selbstbewußtsein ausgedrückte allgemeine Verhältniß von Gott und Welt beziehen.

Alles was sich aus dem schlechthinigen Abhängigkeitsbewußtsein in Beziehung auf Gott und die Welt entwickeln läßt — daß wir die Welt nur in der absoluten Abhängigkeit von Gott und Gott nur durch die Welt als absolute Causalität kennen — ist in der vorhergehenden Ausführung gesagt worden. Schleiermacher kann deshalb nicht zugeben, daß die Theorien von den Eigenschaften Gottes und der Welt dem dogmatischen Interesse, welches bei der Bestimmung des Verhältnisses beider befriedigt, einer isolirten Betrachtung Gottes und der Welt aber entgegen ist, entsprungen seien. Es ist also wieder die Rücksicht auf den volksthümlichen homiletischen und dichterischen Sprachgebrauch, welchen die Dogmatik zu reguliren hat, die uns auch hier bestimmt, auf Vorstellungen einzugehen, die in der strengen Consequenz unserer Aufgabe nicht liegen.[1])

Sehr charakteristisch ist nun aber der Vorbehalt, mit dem Schleiermacher in die Lehre von Gott eintritt. Alle Eigenschaften nämlich, welche wir Gott beilegen, sollen nicht etwas besonderes in ihm bezeichnen, sondern nur etwas besonderes in der Art, das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl auf ihn zu beziehen. Nähme man an, daß diese Eigenschaftsbegriffe etwas reales in Gott seien, so dächte man ihn als ein „zusammengesetztes“ Wesen, oder daß sie verschiedene reale Verhältnisse Gottes zur Welt bezeichneten, so würde man Gott abermals „in das Gebiet des Gegensatzes“ herabrücken. Dann ginge aber Alles verloren, was wir in Gott suchen: die Garantie dafür, daß der gegensätzlichen Welt eine absolute Einheit zu Grunde liegt. Bleiben wir dagegen auf unserem religiösen Erfahrungsboden, so können wir immer nur zu der Aussage gelangen, daß Gott absolute Einheit ist, weil er die Welt absolut causirt.

[1]) Schleiermacher behauptet trotzdem, daß diese Vorstellungen nicht der Metaphysik und auch nicht der aus Metaphysik und Religion gemischten rationalen Theologie, sondern lediglich der Religion angehören. Es kann sich also auch hier wieder nur um die Beschreibung des Gottesbewußtseins, wie es sich auf Veranlassung des sinnlichen Weltbewußtseins realisirt, handeln.

denn auch das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl könnte nicht an d für sich betrachtet sich selbst immer und überall gleich in, wenn in Gott selbst Differentes wäre; es müßte dann Ver-iedenheiten darin geben, die ihren Grund nicht in der Verschie-nheit der Lebensmomente hätten, durch die es im Gemüth zur scheinung kommt."

Da nun Schleiermacher eine Speculation überhaupt nur in r Form des Schlusses von der bekannten Wirkung auf die unbe-nnte Ursache (die also nicht mehr im Bereich positiven Wissens gt) anerkennt, so versteht es sich, daß er nur solche speculative ssagen über Gott gestatten will, welche sich mit der einzigen Er-hrung, die wir von Gott haben, der schlechthinigen Abhängigkeit, : Einklang befinden.

Bleibt es also dabei, daß wir nur eine Wirkung kennen, die ir nicht aus der Welt erklären können, nämlich die endliche Welt bst in ihrer schlechthinigen Abhängigkeit, so versteht es sich von bst, daß wir aus dieser Wirkung auch kein anderes Bild von der rsache gewinnen, wie das in der Idee der absoluten Causalität sgeführte. Aber wie gesagt, die Rücksicht auf die volksthümliche miletik, welche die Dogmatik reinigen soll, führt Schleiermacher eiter, die „den verschiedenen Momenten des frommen Selbstbewußt-ins entsprechenden göttlichen Eigenschaften" aufzusuchen und zu assificiren.

Die Methode, welche er zu dem Ende einschlägt, ist die tra-tionelle via causalitatis, welcher sich die via negationis und die a eminentiae zur Ausscheidung des Endlichen und zur Sicherung er Absolutheit der höchsten Ursache gewissermaßen als Schutz-ethoden unterordnen. Denn für sich genommen führen die letzteren u gar keinem positiven Ergebniß, setzen vielmehr überall die auf nderem Wege gewonnene Gottesidee voraus. Aber ergänzend müssen e zu der ersteren hinzutreten, da aus der Wirkung das Wesen der rsache auch nicht adäquat erkannt wird, so gewiß nicht, als man ch nach Maßgabe der endlichen Causalitätsreihe keine Vorstellung on der absoluten Causalität, aus der sie in ihrer Ganzheit origi-iren soll, bilden kann.

Ganz ablehnend verhält sich Schleiermacher zu der üblichen



weder lediglich formal (Einheit, Einfachheit ꝛc.) oder
(Unabhängigkeit, Unveränderlichkeit ꝛc.) oder endlich
zeichnung der Art und des Maßes sämmtlicher göt
schaften tauglich (Ewigkeit, Unendlichkeit).

Eine reale objektive Erkenntniß wird mit allen di
nicht begründet und kann der Natur der Sache nach ni
werden.

Dennoch erkennt Schleiermacher an, daß auch da
Interesse, wie er es versteht, bei einer Erklärung der o
dingungen und Vermittelungen der schlechthinigen Abh
theiligt sei. So gewiß nämlich das subjektive Abhän
seine objektive reale Ursache hat, so gewiß wird man a
sein, von dieser Ursache sich ein Bild zu machen, in
seine für uns ausreichende Erklärung findet. Das objekt
bewußtsein ist also nothwendiges Correlat des
Abhängigkeitsgefühls. Aber Schleiermacher leugn
der Verbindung des spekulativen Erkenntnißtriebes mit
tischen Interesse, wie sie in der traditionellen Eigensch
darstellt, sich mehr ergebe als eine wie immer subjektiv
doch objektiv stets inadäquate Idee von Gott. Und da
recht, wenn er die Kantische Erkenntnißlehre und s
Grundanschauung aufrecht erhalten wollte.

Für ihn gestaltet sich demnach die Aufgabe zund

vir nun nach der Methode der Causalität fragen: wie müssen ms Gott vorstellen, weil wir uns mitsammt der ganzen Welt ꝛthin abhängig von ihm wissen, gelangen wir zu denjenigen .schaften, die man am besten ursprüngliche nennt, weil in ihnen allein das ursprüngliche, sich gleich bleibende Wesen der Reli- seine Erklärung sucht.

Für die Bildung dieser Eigenschaftsbegriffe sind folgende Grund- maßgebend:

a. Die göttliche Ursächlichkeit, in welcher wir die schlechthinige ängigkeit uns erklären wollen, muß dem Umfange nach der mmten endlichen Welt gleichgesetzt werden. Denn wir werden der schlechthinigen Abhängigkeit nur bewußt, sofern wir uns ganzen Welt gleichsetzen.

b. Die göttliche Ursächlichkeit muß andererseits der gesammten lichen Ursächlichkeit, wie sie der Naturzusammenhang repräsentirt, r Art nach entgegengesetzt gedacht werden. Denn die endliche ächlichkeit oder Freiheit ist keine absolute, sie besteht nur im Ge- satze zur Leidentlichkeit, d. h. die Freiheit oder Causalität jedes lichen ist bedingt durch die Freiheit alles anderen Endlichen. nun aber das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl, wie nachge- sen, sich ebenso zur Freiheit wie zur Leidentlichkeit des Endlichen ält, so kann die göttliche Causalität unmöglich nach Analogie endlichen, die sie ja mit causiren soll, gedacht werden.

Demgemäß stellen wir uns die göttliche Causalität, um die hmäßige absolute Abhängigkeit der ganzen Welt in ihr zu er- en, sowohl als allmächtig wie als ewig vor. Und zwar beides Nothwendigkeit und gleichzeitig. Denn die göttliche Cau- ität ist nur insofern der endlichen dem Umfange nach ch, als sie ihr der Art nach entgegengesetzt ist. Wo sie lich der endlichen der Art nach gleich gedacht wird, wird sie eben mehr als göttliche, sondern als endliche Causalität gedacht, und absolute Abhängigkeit der Welt bleibt unerklärt. Oder wo sie endlichen dem Umfange nach nicht gleich gedacht wird, bleibt ein l der Welt ohne göttliche Causalität, was die Einheit des Natur- nmenhangs, in der wir ja unserer und der ganzen Welt schlecht- gen Abhängigkeit allein inne werden, widerspricht.

Die anderen Eigenschaften, welche die religiöse Dichtung mit den genannten zu verbinden pflegt, Allgegenwart und Allwissenheit, können dann allerdings zur Ergänzung jener herangezogen werden. Denn die erstere dehnt den Gegensatz der göttlichen zur endlichen Causalität auch auf den Raum aus und bezeichnet dieselbe als eine rein innerliche, die zweite hebt im Gegensatz zu den s. g. todten endlichen Kräften die absolute Lebendigkeit der göttlichen Causalität hervor, sofern sie dieselbe nach Analogie der höchsten Lebensform die wir kennen, des Bewußtseins nämlich, vorstellt. [1])

Behält man die Grundlage der ganzen Eigenschaftslehre, die schlechthinige Weltabhängigkeit oder das schlechthinige Weltdasein im Auge, so wird man es nur als folgerichtig bezeichnen können, daß Schleiermacher in jener nur die Idee der absoluten Causalität des Näheren erläutert. Denn außer dieser „Erweisung der Kraft Gottes" kennen wir keine Eigenschaften und kein Sein Gottes. Diese Kraft ist aber in dem Begriffe der Allmacht so genau beschrieben als es überhaupt möglich ist. Will man sie im Unterschiede von den endlichen Kräften noch näher als ewige Allmacht bezeichnen, so ist das zulässig, sofern man damit Gott als den beharrlichen, die Zeit mit den zeitlichen Dingen zeitlos causirenden Grund des gesammten Weltlebens bezeichnet, etwa sowie man das Ich und jede besondere Kraft als beharrlichen Grund aller ihrer wesentlichen Erscheinungsformen bezeichnet. Fern gehalten müssen dabei nur alle solche Aussagen werden, welche den Wechsel in die absolute Einheit hineintragen. Die zeitliche räumliche Form des Weltlebens erklärt Schleiermacher, hierin von Kant abweichend, aus der Wechselwirkung der Dinge, die sich hinwieder aus dem individuellen, begrenzten Fürsichsein der Einzeldinge ergibt. Soll aber diese räumlich-zeitliche Welt der individuellen Vielheit und Gegensätzlichkeit ihre transcendente Einheit in ihrer Ursache, in Gott finden, so versteht es sich, daß dies nur in dem Maße möglich erscheint, als Gott absolute Einheit und die Origination der Welt ein wechselloser, einheitlicher, ewiger Act ist.

Wie der Begriff der Ewigkeit dazu dient, die Form der göttlichen Causalität näher zu präcisiren, freilich nur negativ im Gegen-

---

[1]) Vgl. z. d. Ganzen a. a. O. § 50 u. 51.

der Form des endlichen Causalitätsprocesses, so auch der der Allgegenwart, welcher im Unterschiede von den räumlich en endlichen Ursachen die absolute Gleichheit der Allmacht ebt, die in jeder endlichen Causalität auf dieselbe Weise demselben Maße gegenwärtig ist. Hingegen die Begriffe ıberlichkeit und Unermeßlichkeit, soweit sie überhaupt zur rung der absoluten Causalität dienen, bereits in denen der t und Allgegenwart enthalten sind.[1])

lachdem somit die Form der göttlichen Causalität im Gegen- n zeitlich-räumlichen Dasein näher bestimmt worden ist, tritt macher der Erklärung derselben näher. Wie schon bemerkt, r in dem Eigenschaftsbegriffe Allmacht eigentlich die völlig ıde Erklärung der schlechthinigen Abhängigkeit oder des Welt- wie es uns als schlechthin gesetzt zum Bewußtsein kommt. ndem nämlich Gott als allmächtig bezeichnet wird, so ist darin ppelte enthalten: 1. daß das Weltganze, oder wie Schleier- hier vorzieht, „der gesammte alle Räume und Zeiten um- Naturzusammenhang" in der göttlichen Causalität (wie sie g und allgegenwärtig aller endlichen Causalität entgegen- t) begründet ist; 2. daß die göttliche Ursächlichkeit sich im ızen auch völlig darstellt und erschöpft, „so daß alles wirk- b, wozu es in Gott eine Causalität gibt".

)amit ist schlechterdings verboten, die göttliche Causalität als ilweisige, die endlichen Causalitäten ergänzende vorzustellen. r ist durch die göttliche Causalität immer Alles schon ge- ıs dann durch die endliche in Zeit und Raum wird. Jedes Dasein ist demnach zunächst causirt im Naturzusammen-). h. in der gesetzmäßigen Lebensordnung, vermöge deren durch alles und alles durch jedes besteht" — deutlicher ge- rmöge deren alles endliche Leben in der Wechselwirkung der nge verläuft —; ferner aber ist jedes endliche Dasein mit nderen, also als endliches Dasein, als Glied des Weltganzen s Naturzusammenhangs absolut causirt, nämlich durch Gott, ıche der ganzen Welt.

[1]) § 52 und 53.



andere immer ebensogut gefördert wie gehemmt werd
aber für diejenige Causalität, welche als absolute
muß, Gott.[1])

Es ist klar, daß die Erläuterung der göttlichen
sie in dem Begriffe der ewigen Allmacht gegeben wird
in der Linie der naturalistischen Metaphysik des S
welche den Hintergrund der Erklärung der Religion
nach ist es von doppeltem Interesse zu erfahren, ob
diese Linie nicht doch überschreitet, indem er schlieſ
Kategorie der Allwissenheit „die schlechthinige Geist
lichen Allmacht" hervorhebt.

Nun soll aber mit dem Eigenschaftsbegriffe Al
§ 4, 4 lediglich die absolute „Lebendigkeit" der
macht gemeint sein und jede Vorstellung derselben al

---

[1]) § 54. — Da die göttliche Causalität so gewiß
zusammenhang bedingt ist, als sie ihn selbst absolut causirt
Produktivität erschöpft, so hat es eigentlich keinen Sinn von
wendiger, mittelbarer und unmittelbarer, geordneter und ab
der Allmacht zu sprechen. Höchstens kann man (ähnlich w
dung von Schöpfung und Erhaltung) sagen, daß Gott das
oder unmittelbar, den Weltverlauf dagegen, wie er in de
des Einzelnen besteht, relativ oder mittelbar causire, nämli

: im Widerspruche mit dem schlechthinigen Abhängigkeitsgefühle
bsolute Causalität nach Analogie der mechanischen Ursache oder
atums auffaßt und damit wieder verendlicht. Wenn aber die
he Geistigkeit oder Lebendigkeit dabei als ein Wissen vor-
gemacht wird, so muß, wenn dieselbe Gefahr der Verendlichung
s vermieden werden soll, alles Menschenähnliche sorgfältig be-
werden. So wenig der Wille Gottes als Begehrungsver-
darf sein Wissen als Denkvermögen gedacht werden, denn der
ie menschliche Erkenntniß constitutive Unterschied des betrach-
und des zweckbildenden Denkens (-Wollens) kann für Gott
existiren, „da es nur durch Gottes Wille bestehende Gegen-
gibt“. Ebensowenig darf man zwischen Zweckgedanke und
hrung bei Gott unterscheiden, denn wenn wirklich eine Auf-
erfolge von Funktionen in Gott vorkäme und ein Unterschied
en Beschließen und Ausführen für ihn bestände, so würde das
Grundvoraussetzung aufheben, welche das schlechthinige Ab-
gkeitsgefühl verlangte, daß nämlich die Allmacht sich vollkom-
im endlichen Sein darstelle. Da ferner das göttliche Denken
wie das menschliche einen Stoff braucht, um sich zu realisiren,
ellt, daß zwischen Wollen und Denken ebensowenig wie zwischen
n und Wirken ein Unterschied in Gott constatirt werden darf,
ß also die Allwissenheit ganz mit der Allmacht zu-
enfällt. Damit fällt selbstredend auch der Unterschied von
isheit und Allwissenheit. „Gott weiß alles was ist, und alles
s Gott weiß“, denn Wissen, Wollen, Wirken sind in der ab-
n Causalität eines und dasselbe. Speculationen darüber aber,
Gott etwa sich selbst und im Unterschiede von der Welt weiß,
m so unfruchtbarer, als wir Gott überhaupt nur durch die
und im Verhältnisse zu ihr, beziehungsweise zu uns kennen.[1])

[1]) A. a. O. § 55 f. — Es darf noch daran erinnert werden, daß
rmacher es als selbstverständlich bezeichnet, daß die Causalität, von
r uns absolut abhängig fühlen, nicht als eine Mehrheit und nicht
was Zusammengesetztes, sondern nur als absolute Einheit gedacht
kann. Die Einheit als Eigenschaft Gottes constatiren ist aber um so
ssiger, als mit ihr sein Wesen bezeichnet werden muß, wenn er wirk-
: Garantie für die Zusammengehörigkeit der gegensätzlichen Welt bieten

stellen hat, oder daß man ihn
muß. Dabei bleibt die Voran
nöthigt sind, die Welt als Ga
Wechselwirkung mit ihr befinden,
Causalitätsbedürfnisses sie als
wir ihr eine einheitliche absolute
redend darf diese absolute Caus
einer endlichen Causalität, also
gedacht werden, soll sie wirklich
wird: die Erklärung des Daseins
selbstredend muß sie als absol
Dasein der gegensätzlichen Wel
Analogie des relativen endlichen
läßt. Wenn wir lesen, daß die al
in der endlichen Welt aufgehe u
der absoluten Abhängigkeit von
kein Zweifel obwalten, daß Schle
sophie das Verhältniß von Gott
hältnisses von Wesen und Erschein
und Dasein oder Sein und Da
Sonst würde ja auch die absolute
Welt nicht erklärt und die gesucht
gewonnen. Die Erläuterung der

ristisch ist die Verwerthung der Begriffe der Allwissenheit und Allweisheit für die Feststellung der Schleiermacher'schen Causalitätsidee. Gerade sie nämlich bestätigt die Ausführung über das Verhältniß von Gott und Welt, derzufolge die vielheitliche Erscheinungswelt ebenso völlig in der Einheit Gottes begründet ist wie diese fortwährend in jener in die Erscheinung tritt. Wie die Einheit des Ich der transcendente Grund seiner Funktionen so ist die absolute Einheit der transcendente Grund der Weltfunktion. Und wie sich das Bewußtsein unserer schlechthinigen Abhängigkeit von einer absoluten Einheit nur an einzelnen sinnlichen Lebensmomenten realisirt, so realisirt sich die eine Gottheit in der getheilten Welt der Vielheit.[1])

Ich finde also nicht, daß Schleiermacher den Kanon seiner religionsphilosophischen Metaphysik in dieser allgemeinen oder natürlichen Theologie irgend modificirt hat und muß daher an meine bei der Darstellung jener gegebene Kritik hier kurz erinnern. „Es ist", wie ich andernorts gesagt habe, „das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl, in welchem die Philosophie Schleiermachers ihre absolute Einheitsidee niederlegt und aus welchem seine Theologie ihre Gottesidee wieder schöpfen muß."[2]) Zugestanden nun aber, daß die Religion Gefühl für die schlechthinige Abhängigkeit der ganzen Welt und damit zugleich Bewußtsein um die absolute Causalität der ganzen Welt ist, so ist doch ebenso wie mit der absoluten Abhängigkeit nur die **Form** des Weltdaseins und mit dem schlechthinigen Abhängigkeitsgefühl (und Causalitätsbedürfniß!) nur die **Form** der Religion, so auch mit der Idee der absoluten Causalität **nur die Existenzform der Gottheit bezeichnet.** Sachlich, inhaltlich ist da und dort gar nichts gesagt, nichts gewonnen. Fragt man aber, **welche** Welt und in welcher Stufen- und Werthordnung ihrer Bestandtheile die Welt absolut abhängig sei, so wird man genöthigt sein, die unbedingte Dignität des Geistigen und insbesondere des Ethischen, die eben zum Weltdasein gehört und für uns Weltgesetz ist, wie in die absolute Abhängigkeit, so in die absolute Cau-

---

[1]) Vgl. Bd. I. Cap. II. § 6.

[2]) Vgl. meine Abhdlg. üb. Schleiermachers theol. Gotteslehre i. d. Jahrb. f. deutsche Theol. XVI.

salität einzuführen. Diese Einführung des ethischen Faktors ist schon in den naturalistischen Religionen angebahnt, für die christliche Religion ist sie geradezu von constitutiver Bedeutung. Und wenn auch diese Ethisirung der Religion zuverlässig immer nur nach Maßgabe der sittlichen Entwickelung des Menschen erfolgt ist und heute noch nach Maßgabe der sittlichen Lebensrichtung sich vollzieht, so hat doch Schleiermacher kein Recht, die sich überall gleichbleibende Form des religiösen Processes als dessen Wesen und Vollendung zu behandeln und auf sie eine Gottesidee zu begründen, welche wohl der monistischen Metaphysik, ganz gewiß aber nicht der christlichen Religion entspricht.

58. Von den Eigenschaften der Welt wie sie im frommen, das allgemeine Verhältniß zwischen Gott und Welt darstellenden Selbstbewußtsein angedeutet sind.

Ist einmal zugestanden, daß wir das schlechthinige Abhängigkeitsbewußtsein nur als „Welttheile“ und daß wir es für die ganze Welt haben, so versteht es sich, daß die Reflexion über seine Genesis und seinen Gehalt, welche den Inhalt der Glaubenslehre ausmacht, auch eine bestimmte Vorstellung von der Welt in ihm finden wird. Die so gewonnene Weltidee liegt freilich ebensowenig im eigentlichen dogmatischen Interesse wie die Gottesidee. Denn richtet sich das letztere nur auf die Feststellung des Gehaltes des religiösen Bewußtseins, so kommt es immer nur zu Verhältnißbestimmungen zwischen Ich, Welt und Gott, während die „isolirte“ Betrachtung dieser drei Faktoren um so weniger die Religion tangirt als sie ja gerade die einzige Art und Weise sein soll wie wir unserer und der ganzen Welt Einheit inne werden.

Indessen Schleiermacher folgt auch hier wieder der Rücksicht auf die volksthümliche kirchliche Vorstellung und Ausdrucksweise, deren Reinigung ja Hauptaufgabe des Dogmatikers ist, indem er die Weltidee für sich entwirft, selbstredend so wie sie sich im religiösen Bewußtsein abspiegelt.

Das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl, dieses A und O der Schleiermacher'schen Theologie, schließt natürlich auch das in sich ein was der religiöse Glaube unter dem Namen „der ursprünglichen

llkommenheit der Welt" jederzeit bekannt hat. Wie diese Vor- lung von der Welt eigentlich entstehe und welche Bedeutung ihr der religiösen Weltanschauung zukomme, erörtert Schleiermacher halb auch nicht. Er paßt sie lediglich dem schlechthinigen Ab- ngigkeitsgefühl an. Oder vielmehr er findet auch sie in ihm ngeschlossen." Nämlich unter Vollkommenheit der Welt soll nichts iter zu verstehen sein, als „daß die Gesammtheit des endlichen eins, wie sie auf uns einwirkt, und so auch die aus unserer tellung in derselben hervorgehenden menschlichen Einwirkungen f das übrige Sein dahin zusammenstimmt die Stätigkeit des ommen Selbstbewußtseins möglich zu machen." Also daß jeder elteindruck im Stande ist das Bewußtsein der schlechthinigen Ab- ngigkeit alles Daseins von einer absoluten Causalität hervorzu- rufen, das ist die Vollkommenheit der Welt. Oder mit anderen orten: daß die getheilte gegensätzliche Welt, wie sie sich in dem egensatz von Vernunft und Natur spaltet, dennoch vermöge der echselwirkung beider in allen ihren Daseinsformen das Bewußt- in ihrer transcendenten absoluten Einheit in Gott hervorruft: das t so gewiß ihre Vollkommenheit als eben die absolute Einheit das öchste ist was der Mensch zu denken und zu wollen vermag.

Wir haben oben gesehen, daß erst das Weltbewußtsein das ottesbewußtsein entbindet und daß wir nur durch Vermittelung s Weltganzen der absoluten Abhängigkeit alles endlichen Daseins on dem absoluten Sein inne werden. Will man also von einer ollkommenheit der Welt reden, so kann man diese nur darin fin- en, daß sie eben das Bewußtsein um ihre einheitliche Ursache her- orruft. Und zwar nothwendig, regelmäßig, stetig, sofern der Mensch icht bei der endlichen Causalitätsreihe stehen bleiben kann, sondern in Einheitsbedürfniß nur in der Idee „eines unendlichen alles roducirenden Lebens" befriedigt.

Es versteht sich, daß dann auch nicht von einem zeitlichen estimmten Zustand der Welt die Rede sein kann. Vielmehr soll das Prädikat ursprünglich nur dieses aussagen, daß diese Vollkommen- heit „in den inneren Verhältnissen des endlichen Seins" an sich be- ründet sein müsse. Denn ohne dieses d. h. ohne die vom Welt- anzen ausgehende Nöthigung der unbedingten Abhängigkeit und

damit der absoluten Causalität inne zu werden, wäre das Gottesbewußtsein „etwas Zufälliges." Sagt also der Glaube an die ewige Allmacht aus, daß sich das mit allen Erregungen des Weltbewußtseins verbundene Gottesbewußtsein auf Einen bezieht, so der Glaube an die ursprüngliche Vollkommenheit der Welt, daß sich in jeder solchen Erregung das mit dem Gottesbewußtsein verbundene Weltbewußtsein auf Alles bezieht. „Und so wie in dem Glauben an die ewige Allmacht zugleich dieses liegt, daß die Welt die ganze Offenbarung Gottes ist, so liegt in dem Glauben an die ursprüngliche Vollkommenheit der Welt zugleich dieses, daß die göttliche Allmacht in der ganzen Lebendigkeit als die ewige allgegenwärtige und allwissende sich überall in der Welt vermittelst des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls offenbart ohne einen Unterschied von Mehr oder Weniger oder gar einen Gegensatz der in Beziehung auf die Abhängigkeit stattfände zwischen einem Theil und dem andern." [1])

Von hier aus ergibt sich auch die Haltlosigkeit der dogmatischen Unterscheidung der ursprünglichen Vollkommenheit des Menschen und der Welt. Denn für sich betrachtet ruft die Menschheit das Gottesbewußtsein nicht hervor. Vielmehr erst wo sie als Glied der Welt mit der Natur zusammengefaßt wird zu einem Ganzen zwingt uns das so vollzogene Weltbewußtsein eine absolute Causalität zu suchen, die uns verbürgt, daß die gegensätzliche Welt — wie sie eins ist in absoluter Abhängigkeit — einer absoluten, sie zum Ganzen bestimmenden Causalität entspringe. Indessen schlägt auch hier die Rücksicht auf den feststehenden kirchlichen Sprachgebrauch durch und veranlaßt übrigens Schleiermacher nur den obigen Grundgedanken an dem doppelten Lehrstück von der ursprünglichen Vollkommenheit der Welt und des Menschen zu bewähren.

Wer sich nun bisher noch nicht hat überzeugen wollen, daß die allgemeine Religionslehre, welche Schleiermacher als ersten Theil der christlichen Dogmatik entwirft, nur die Ausführung seiner religionsphilosophischen Metaphysik sei, wird kaum in der Lage sein,

---

[1]) Christl. Glaube 5. A. § 57 u. 58.

e nachfolgende Erläuterung der Vollkommenheit der Welt zu ver- hen.

Vergleichen wir unser Sein mit dem äußern Sein, so wird ısere Voraussetzung bestätigt: 1. „daß die Welt dem menschlichen eiste eine Fülle von Reizmitteln darbiete zur Entwickelung der- ıigen Zustände, an denen sich das Gottesbewußtsein verwirklichen ınn," 2. „daß sie sich in mannichfaltigen Abstufungen von ihm handeln lasse, um ihm als Organ und als Darstellungsmittel zu enen."

Es kommt darauf an, daß an allen diesen Zuständen des etwußtseins, den leidentlichen wie den thätigen, den subjectiven wie ojectiven, sich das Gottesbewußtsein realisire. Das ist aber nur ıöglich, wenn alle von der Außenwelt kommenden Reize oder lei- entlichen Zustände zugleich die Selbstthätigkeit des Menschen auf- gen und bestimmen. Deutlicher gesagt: die Organisation des eistes, welche ihn mit der gesammten Außenwelt verbindet und jm deren Affektionen zuführt, ist die eine Seite der Weltvollkom- enheit. Denn hätten wir keinen Leib, so würde uns die ußenwelt nicht afficiren; afficirte uns die Außenwelt icht, so würde unser Selbstbewußtsein nicht zum Welt- ewußtsein erweitert; geschähe aber das letztere nicht, so ürden wir auch der absoluten Abhängigkeit der ganzen Belt von einer absoluten Ursache nicht inne.

Die andere Bedingung hierfür liegt in unserem Geiste selbst. Denn ohne „das Denken" würden wir ja nicht zur Erkenntniß jenes Processes gelangen, der sich freilich so gewiß mit Naturnothwendig- eit vollzieht, als eben die ganze Welt nur in der Wechselwirkung hrer Theile besteht. Beides — die Afficirbarkeit des Geistes vermit- elst der Organisation durch die Außenwelt und die Erkennbarkeit der ußenwelt vermittelst der Organisation durch den Geist — bezeich- et nur die ideale und reale Seite eines und desselben Processes der Wechselwirkung in dem die Menschheit mit der Natur zu einem Ganzen erbunden ist. Und darin liegt eben die ursprüngliche Vollkommen- eit der Welt, daß sie vermöge der allgemeinen Wechselwirkung der Dinge und durch dieselbe dem Menschen das Bewußtsein ihrer Ganzheit (in welcher die absolute Einheit ihrer Ursache erscheint)

vermittelt. Mit anderen Worten besteht die Vollkommenheit der Welt vor Allem darin, daß sie sich auch in der Totalität ihrer individuellen Daseinsformen und in der mit dieser gegebenen Daseinsweise als ein harmonisches Ganzes darstellt und „hinter dem Vorhange“ der erscheinenden Vielheit die weltbegründende absolute Einheit errathen läßt.

Aber, wie gesagt, das ist nur die eine Seite. Nämlich die Menschheit besteht nicht nur in der Abhängigkeit von den Einflüssen der Außenwelt, vielmehr besitzt sie eine von der Einwirkung der Welt „unabhängige Selbstthätigkeit“, auf der ihre Dignität gegenüber der Natur beruht: das Denken oder das Einheitsetzen! Es gehört nun weiter zur ursprünglichen Vollkommenheit der Welt, daß sie dem Menschen ebenso unbeschränkte Empfänglichkeit entgegenbringt wie dieser ihr. Diese Empfänglichkeit beginnt von der leiblichen Organisation und erstreckt sich über das ganze Sein — bis zu denjenigen Bestandtheilen der Naturwelt, welche sich nicht mehr organisiren, aber doch noch erkennen lassen. Vermöge dieser Empfänglichkeit der Naturwelt für die Einwirkung der Geisteswelt (Menschheit) kann jedes Ding sowohl Organ wie Darstellungsmittel für das Denken werden.

In beider Hinsicht darf von einer Vollkommenheit der Welt geredet werden. „Denn nur in Verbindung mit seinen Organen stellt der Mensch die Herrschaft über die Welt dar, die ihm nur als in der göttlichen Allmacht begründet zum Bewußtsein kommen kann, und nur indem die einfache Geistesthätigkeit in räumlicher und zeitlicher Vermittelung dargestellt wird, erweckt sie als Ebenbild derselben das Bewußtsein der göttlichen Causalität.“ Beides aber bedingt sich gegenseitig. Denn ohne die Reize aus der Welt würde unser Geist nicht zur Thätigkeit kommen und ohne die geistige Thätigkeit, wie sie die Außenwelt organisirt und symbolisirt, würde sich unser Selbstbewußtsein nicht zum Weltbewußtsein erweitern. Daß wir nun so organisirt sind, daß die Welt auf uns wirken kann und daß die Welt so organisirt ist, daß wir auf sie wirken können, so daß uns in dieser allgemeinen Wechselwirkung des Geistigen und Organischen die Einheit der Welt in ihrer Duali-

tät als ideale und reale aufgeht — das macht ihre Vollkommenheit aus.[1])

In welcher übrigens die Vollkommenheit des Menschen noch eine besondere Beachtung verdient. Diese soll nämlich darin bestehen, daß 1. der „innere Trieb“ zum Gottesbewußtsein (die Einheitstendenz, welche mit dem Bewußtsein gesetzt ist) mit Hilfe der Organisation (einerseits also der Receptivität für die ganze Welt und andrerseits der Fähigkeit dieselbe zu organisiren) diejenigen Zustände nothwendig im Selbstbewußtsein hervorruft, an welchen sich dasselbe entwickeln muß (also das Weltbewußtsein und durch dessen Vermittelung das Bewußtsein der absoluten Abhängigkeit Alles von Einem); 2. gehört zur Vollkommenheit des Menschen der Trieb das Gottesbewußtsein zu äußern wie er aus der Einheit des persönlichen und des Gattungsbewußtseins entspringt.

Die physische Grundbedingung des geistigen Lebens, „daß es nämlich im Leib zur Seele geworden“ in Wechselwirkung mit der ganzen Außenwelt steht, ohne seine innere Einheit zu verlieren, ist also die eine, die intellectuelle, daß der Geist zugleich zum Bewußtsein des Naturzusammenhangs oder der Wechselwirkung alles Endlichen kommt, die andere Seite der menschlichen Vollkommenheit. Der innere Trieb auf absolute Einheit bedingt an sich, sofern er das Wesen des Menschen constituirt, die Gleichmäßigkeit, er bedingt in Verbindung mit der Organisation als dem Mittel die Geistesthätigkeit im allgemeinen Naturzusammenhang oder in der Wechselwirkung mit dem anderen endlichen Sein zu realisiren, die Wirklichkeit und Allgemeinheit des Gottesbewußtseins.

Diese Allgemeinheit der Determination der Welt durch Gott käme aber jedenfalls nie zum Ausdruck, wenn nicht das Gattungsbewußtsein dafür garantirte, daß was dem Einen zum Bewußtsein kommt, bei normaler Entwickelung auch allen Anderen zum Bewußtsein kommen müsse, wenn auch das Bedürfniß nach Aeußerung des Gottesbewußtseins ungleich vertheilt ist.

---

[1]) Für die Lehre vom Paradiese und von der besten Welt ist selbstredend hier keine Stelle. A. a. O. § 59. Vgl. hiezu Bd. I. § 5 u. 17.

Demnach ist die gesammte Organisation der menschlichen Natur der Entwickelung des Gottesbewußtseins in seiner Stetigkeit und Allgemeinheit nicht minder günstig wie die Organisation der Welt überhaupt. Und das ist die ursprüngliche Vollkommenheit die gemeint wird. Will man dieselbe im Menschen als Gottebenbildlichkeit bezeichnen, so ist dagegen um so weniger einzuwenden, als das Gottesbewußtsein wirklich „ein Sein Gottes im Menschen" ist. Hingegen ist die Beschreibung der historischen Anfänge der Menschheit Sache der Historie; hier galt es nur zu zeigen, daß die Erlösung „in der Idee der menschlichen Natur von Anbeginn, wenn gleich dem Menschen selbst unbewußt eingeschlossen lag".[1]

Diese Ausführungen über die Vollkommenheit der Welt lassen gewiß sowohl an Klarheit wie an Vollständigkeit zu wünschen übrig. Indessen ergibt die Vergleichung mit der Metaphysik und Anthropologie die völlige Richtigkeit der obigen Darstellung und Erklärung.[2]

Demnach besteht aber die Vollkommenheit der Welt und des Menschen darin, daß sie regelmäßig allgemein und stetig durch die Wechselwirkung des Geistigen und Physischen, des Einzelnen und Allgemeinen den Glauben an Gott oder das Bewußtsein der absoluten Causalität hervorruft. Und zwar durch ihre Organisation. Die Welt ist so beschaffen, daß sie dem Menschen die Idee Gottes vermittelt, und der Mensch ist so beschaffen, daß er die Idee Gottes recipirt. Beides unvermeidlich, naturnothwendig, gesetzmäßig. Indessen, wohlgemerkt, in der Wechselwirkung von Menschheit und Natur und als Resultat einer bestimmten Entwickelung tritt das Gottesbewußtsein hervor, wenn auch die Bedingungen hierzu vorhanden sind, bevor der Mensch sich ihrer bewußt wird.

Indem nämlich die Außenwelt in ihren verschiedenen Daseins-Stufen und Formen auf den Menschen wirkt, erweitert sie sein Selbstbewußtsein zum Natur- und Weltbewußtsein. Und indem der Mensch unter dem Einfluß der Außenwelt seine Fähigkeit entdeckt, nicht nur die Welt zu erkennen, sondern auch zu organisiren, wird

---

[1]) A. a. O. § 60 u. 61.

[2]) Vgl. Bd. I. Cap. 1 u. 2; ferner die entsprechenden Ausführungen zur phil. Ethik. Cap. IV, 1.

zugleich seiner Einheit mit der Welt wie seiner Ueberlegenheit
ber dieselbe inne. Seiner Naturseite nach der Natur gleich findet
sich seiner geistigen Seite nach der Natur überlegen.

Der so entstehende Gegensatz von Gattungs- und Naturbewußt-
n wird aber durch die Erfahrung gelöst, daß Gattung und Natur
Wechselwirkung stehen, daß beide durch ein gemeinsames Lebens-
setz, demzufolge der Geist nur durch die Natur und die Natur nur
rch den Geist, daß jedes einzelne Dasein nur in der Wechselwir-
ng mit allem übrigen sich erhält und bewegt, zusammengehalten
rden. In dieser Wechselwirkung alles Endlichen geht nun dem
enschen zunächst über dem Gegensatze von Natur und Vernunft
e Weltidee oder die Idee des gesetzmäßigen Bestehens alles Ein-
lnen durch die Totalität alles andern Einzelnen, wodurch es zum
anzen zusammengefaßt wird, auf. Die unendliche Causalitätsreihe
les Endlichen wird in ihr von der plastischen, nach Einheit stre-
nden Phantasie zusammengefaßt. Indem nun aber der Mensch
e Welt als Einheit ihrer Theile oder als Ganzes setzt, ist sein
solutes Causalitätsbedürfniß nicht befriedigt, denn wenn auch die
echselwirkung, so ist doch noch nicht das endliche Dasein als solches
seiner absoluten Abhängigkeit erklärt. Daher sich das Causalitäts-
dürfniß des Menschen erst in der Gottesidee als des absolut ein-
itlichen und die relative Einheit der Welt verbürgenden Grundes
rselben befriedigt. Daß die Welt in der Wechselwirkung ihrer
fferenten Daseinsformen die Einheit ihres Lebensgrundes verräth,
ihre Vollkommenheit.

Diese Vollkommenheit der Welt erschließt sich aber nur der
ollkommenheit der menschlichen Natur in ihrer geistleiblichen Le-
nseinheit. Der Mensch hat nämlich, bevor er sich dessen bewußt
ird, die Einheit von Geist und Natur in sich verwirklicht, und der
is ihr erwachsende Einheitstrieb ist es, der seinen Wechselverkehr mit
attung und Natur beherrscht. Sobald sich nun unter dem Impulse
eses Einheitstriebes und dem Einflusse der Außenwelt das Bewußt-
in von der beschränkten Einheit der Person zu der weiteren der
attung, der Natur und endlich der Welt erweitert, findet der Mensch
mer in der Organisation seines Wesens die beste Garantie für die
usammengehörigkeit von Geist und Natur, welche die Wechselwir-

selben und endlich ohne personelle Ei
Garantie für die allgemeine weltbegrün
die *punktuelle* Einheit des Geistigen
ein Sein Gottes (der *unendlichen* Ei
im Menschen genannt wird.

Soviel ergibt der Vergleich de
rungen in der Dogmatik mit seiner L
Menschen, wie wir sie in der Philo
Daß uns in jeder Affektion der all
unser Verwachsensein mit der ganzen
aufgeht und daß wir, so oft wir un
denken, zugleich der absoluten Determi
durch die zu Grund liegende Monas i
kommenheit der Welt und des Mensch

Und nach dieser Maßgabe ist e
macher die Idee der Erlösung als unb
lichen Ausstattung des Menschen rechn
folgerecht als die Vollendung der m
Es ist die Thatsache der Einheit unsere
keit von Leib und Geist, welche die
also des Glaubens an die Einheit der
des Idealen und Realen bildet. Es i
gliederung in das Weltganze, welche b
personellen Einheit, indem sie dieselbe

ſt und Natur auf, ohne welche eben eine Wechſelwirkung der
ſtdinge und des Menſchen nicht möglich wäre. Indem wir uns
t in dieſe Wechſelwirkung verflochten finden, ohne die punktuelle
heit unſerer Perſon an die unendlich vielen punktuellen Ein-
n, welche die Welt conſtituiren, zu verlieren, verſöhnen wir die
tuelle Einheit unſeres Daſeins mit allem übrigen Daſein, indem
eben uns mitſammt der ganzen uns gleichartigen Welt ſchlecht-
abhängig ſetzen von der abſoluten Einheit, welche der Welt in
Wechſelwirkung ihrer Daſeinsformen als Geſetz und Urſache im-
ent iſt.

Alſo genau dieſelbe Entwickelung wie in der Pſychologie. Wir
n aus vom dunkelen Bewußtſein unſerer Einheit in der Dupli-
: von Geiſt und Leib. Wir finden uns immer nur in der Wechſel-
ung mit der Welt, in welcher wir uns überzeugen, daß derſelbe
enſatz von Geiſt und Natur, der unſer Leben beherrſcht, das geſammte
tleben beherrſcht. Aber die punktuelle Einheit von Geiſt und Leib
ns und die allgemeine Wechſelwirkung, in welcher wir Natur und
ſchheit finden, nöthigen uns die Ueberzeugung auf, daß die in Natur
Geiſt geſpaltene Welt dennoch ein Ganzes iſt, zwar ſo daß die
erenz ihrer Daſeinsformen ſtehen bleibt, daß aber das Geſetz
s Daſeins — die naturnothwendige Wechſelwirkung von Geiſt
Natur — ihre abſolute Abhängigkeit von einer einzigen Urſache,
den Weltgegenſatz in ſich verſöhnt, außer Zweifel ſtellt.[1])

Von hier aus verſteht es ſich dann auch, daß die religiöſe
wickelung durchaus identiſch erſcheint mit der allgemeinen Ent-
klung des Menſchen im Contakte mit Natur und Geſellſchaft.
e Entwickelung wird 1. entweder geſtört, indem man ſein end-
s Daſein auf die Welt bezieht, aus ihr erklärt und nach Maß-
: ihres Lebensgeſetzes einrichtet. Denn die Welt erklärt und be-
ſcht unſer Daſein ſo wenig a. als ſie den Dualismus von Geiſt
Natur, von Einheit und Vielheit ſelbſt an ſich trägt, b. als
aus lauter ebenſo wie wir conſtituirten Daſeinsformen beſteht.
)der es wird gefördert, indem uns in der Wechſelwirkung mit der
iſtiſchen vielheitlichen Welt a. die Endlichkeit alles Daſeins in

[1]) Vgl. Bd. I. Cap. I. § 3. Cap. II. § 4.

Diese Lösung wird gefordert, aber nicht gegeben vo
schaft, von der gesammten sittlichen und allgemeinen
die sich in dem kosmischen Gegensatze von Vernunft u
Idealem und Realem bewegen. Sie wird gegeben von
d. h. von dem aus der Wechselwirkung alles Endlichen
Glauben an dessen genuine Zusammengehörigkeit.
gründet von der religiösen Metaphysik, welche die
der Weltdinge mitsammt ihrem Dasein als Ganzes a
soluten Abhängigkeit von einer absolut einheitlichen
deutet. Sie wird endlich erlebt in dem unmittelbar
sehr vermittelten!) Gefühle, daß wir mitsammt der
und wie diese d. h. absolut von der Gottheit abhä
uns in jeder Weltaffection so gewiß zugleich die Go
als dieselbe eben absolute und absolut lebendige
ganzen Welt ist.

Und endlich: die religiöse Lösung des Problem
gesammten Culturproceß befruchtend ein, indem das
sein der absolute Impuls zur einheitlichen Organisa
kenntniß des gesammten Weltlebens wird.

Es ist klar, wie Schleiermacher von diesen Präm
Lehre von der Sünde (dem gehemmten) und der Erlös
freiten absoluten Abhängigkeitsgefühl) behandeln mußte

3. Das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl als gebundenes oder die Lehre von der Sünde.

Die Analyse des frommen Selbstbewußtseins, wie es durch den Gegensatz bestimmt ist.

Das beschriebene Bewußtsein der absoluten Abhängigkeit kommt nals für sich vor. Sowie wir Gottes überhaupt nur inne wer- durch Vermittelung des Weltganzen, so erscheint das Gottes- ußtsein immer in Verbindung mit dem sinnlichen Weltbewußt- in unserem Selbstbewußtsein. Und zwar wird es durch die brücke, die wir aus Natur und Gesellschaft empfangen, bald emmt, bald gefördert. Unser Leben bewegt sich eben in dem jensatze der Abhängigkeit von Gott und der Abhängigkeit von Welt, mit der wir in Wechselwirkung stehen. Da wir aber glich in dem Bewußtsein der Abhängigkeit alles einzelnen Da- s von einer einzigen Ursache die Versöhnung der Widersprüche Gegensätze des getheilten und gegensätzlichen Weltlebens finden nen, so erklärt es sich, daß alle Welteindrücke, welche jenes wußtsein verdunkeln, uns mit Unlust erfüllen, alle diejenigen jegen, welche jenes Bewußtsein hervorrufen, uns mit Lust erfül- . Denn wir sind nun einmal so beschaffen, daß wir keine Be- digung finden außer in der Zurückführung alles Daseins auf eine zige Ursache. Und eben deshalb haben wir allerdings auch einen theil daran, ob uns in den wechselnden mannichfaltigen Ein- cken der Welt ihre transcendente Einheit verloren geht oder er- lten bleibt. Wir fühlen uns mit Unlust bestimmt nicht nur wenn s die Welteindrücke die Abhängigkeit alles Daseins von Gott ver- keln, sondern auch wenn wir selbst an dem Sinnlichen, nzelnen, Gegensätzlichen hängen bleiben, statt über es aus zu streben und im Ganzen zu leben, in dem uns tt nie fehlt. Und wir fühlen uns mit Lust erfüllt, nicht nur nn die Welteindrücke uns das Gottesbewußtsein gleichsam auf- higen, sondern auch dann, wenn wir wenigstens den Wil- aufrecht halten, die widerstrebenden Elemente des seins einheitlich zu organisiren, die transcendente elteinheit in der Unterwerfung des Materiellen unter

das Geistige zur Erscheinung zu bringen. Es ist eben das Gesetz unseres Daseins, die Einheit alles Daseins zu erkennen und herzustellen, so gewiß wir selbst ein einheitliches Dasein sind und nur in der Einheit mit allem Dasein unsere Befriedigung finden. Da die Welt, sowie sie in der Erscheinung existirt, ihre absolute Abhängigkeit d. h. also ihre Abhängigkeit von einer einzigen Ursache mehr verräth als offenbart, so müssen wir eben die Einheit unserer in die Welt verflochtenen Existenz einsetzen, für die Begründung des die ganze Welt umfassenden Gottesbewußtseins.

Eine ästhetische Glaubensweise würde nun freilich sowohl die Hemmungen wie die Förderungen des Gottesbewußtseins durch das Weltbewußtsein lediglich auf Schickungen zurückführen. Wo indessen das Uebergewicht der menschlichen Freiheit über alle leidentlichen Zustände anerkannt ist, wie in den teleologischen Glaubensweisen, werden alle Hemmungen des Gottesbewußtseins zugleich als Schuld des Menschen erscheinen, alle Förderungen hingegen als Verdienst. Denn der Mensch ist selbst dabei betheiligt, ob ihm in den Gegensätzen des sinnlichen Weltlebens dessen höhere Einheit aufgeht oder nicht. Sowie er selbst Einheit des Geistigen und Leiblichen ist und sowie seine gesammte Thätigkeit im Einheitsetzen d. h. in der Erkenntniß und Organisation der vielheitlichen Erscheinungswelt besteht, so ist er allerdings auch verantwortlich dafür, ob er die Einheit mit allem Dasein und in dieser die Gottheit findet oder nicht.

Das Eigenthümliche der christlichen Religion soll nun darin liegen, daß die Gebundenheit des Gottesbewußtseins durch das Weltbewußtsein dem Christen immer als seine ursprüngliche That oder als seine Sünde zum Bewußtsein komme, hingegen die Freiheit des Gottesbewußtseins im Weltbewußtsein als eigenthümliche Wirkung des Erlösers oder als Gnade. Freilich konnte die Abwendung von Gott auch außerhalb des Christenthums nur insofern als Sünde zum Bewußtsein kommen als die Tendenz auf das Gottesbewußtsein als die eigentlich allein berechtigte Lebensrichtung irgendwie erkannt war. Und andererseits schließt die Mittheilung der Fähigkeit allen Momenten des sinnlichen Weltbewußtseins das Gottesbewußtsein einzubilden, keineswegs aus, daß dieselbe auch unsere That ist.

Dagegen wird das specifisch Christliche abgeschwächt, wo man den Mangel an Gemeinschaft mit Gott als etwas Zufälliges und die Erlösung lediglich als Beseitigung der Verdunkelungen und Hemmungen erklärt, welche das Gottesbewußtsein von Seiten des sinnlichen Weltbewußtsein regelmäßig erfährt, sobald man eben bei den sinnlichen Welteindrücken stehen bleibt, statt sich über dieselben zur Anschauung des Weltganzen zu erheben. Wo gar „die Einheit des sinnlichen und des höheren Selbstbewußtseins“ als der natürliche Grundzustand jedes Einzelnen angesehen wird, hat man das Gebiet des Christlichen völlig verlassen.

Im christlichen Leben ist beides immer mit einander verknüpft nur in verschiedenem Maße: das Bewußtsein der fortwirkenden Sünde und das Bewußtsein der zu ihrer Ueberwindung fortwirkenden Gnade, so indessen daß entweder das erstere oder das zweite dominirt.[1])

2. Nach diesen weiter unten näher zu prüfenden Grundsätzen entwirft nun Schleiermacher die positive Darstellung des Christenthums, wie es eben durch den Gegensatz von sinnlich gebundenem und befreitem Gottesbewußtsein, von Sünde und Gnade beherrscht ist. Dieses eigenthümliche Wesen des christlichen Selbstbewußtseins, wie es zu allen Zeiten dasselbe ist und auf dieselbe Weise entsteht und sich entfaltet, muß der Dogmatiker freilich theilen, um es zur klaren Anschauung seines Gehaltes zu bringen. Obwohl Sünde und Gnade nie für sich vorkommen, sondern eines immer mit dem andern, so jedoch, daß bald die Gnade, bald die Sünde überwiegt, stellt er doch beides getrennt dar — eine Willkürlichkeit, die übrigens überall von der „reinen Betrachtung“ gefordert wird. Die Reihenfolge ergibt sich aus der natürlichen Entwickelung des Christenthums, die im Einzelnen dieselbe ist wie in der Gesammtheit. Denn wenn auch das Sündenbewußtsein erst durch das Anschauen der Erlösungsgnade vollständig erregt wird, so geht doch die faktische Sünde immer dem Erleben der Gnade der Erlösung voraus.

Demnach beschreibt Schleiermacher zuerst dasjenige Element des christlichen Selbstbewußtseins, welches vermittelst des andern immer mehr verschwinden soll: die Sünde, wie sie im Gesammtzustande der menschlichen Gesellschaft ihren letzten Grund hat. Dar-

[1]) Christl. Glaube § 62 und 63.

nach folgt die Darstellung des anderen Elementes, welches das christliche Selbstbewußtsein constituirt: die Gnade, wie sie in der Erlösung durch Christus ihren Grund hat und zugleich die Gesammtkraft derselben repräsentirt.

Diese Grunddifferenz im christlichen Selbstbewußtsein macht sich dann selbstredend auch geltend in der Weltanschauung und der Gottesidee, welche dasselbe reflectirt. Die Beurtheilung des Menschen und der Welt, die Anschauung Gottes wird verschieden ausfallen, je nachdem wir sie vom Zustande des gelähmten oder des befreiten Gottesbewußtseins aus entwerfen.

3. Diese Grundlegung für den gesammten Entwurf der positiven christlichen Lebensanschauung, wie sie sich von dem allgemeinen Hintergrunde der religiösen Abhängigkeit als einer gesetzmäßigen Erfahrung Aller abhebt, bedarf einer besonderen Beleuchtung.

Vor Allem wird man auch hier die Bestätigung meiner Meinung finden, daß Schleiermacher im Christenthum nichts anderes gesehen hat als die Vollendung der allgemeinen Religion durch Unterwerfung des sinnlichen Weltbewußtsein unter das Gottesbewußtsein. — Aus der verworrenen chaotischen Einheit des Sinnlichen und Geistigen, des Einzelnen und Allgemeinen entwickelt das Christenthum, indem es die maßgebende Bedeutung des Geistigen und Allgemeinen vor dem Sinnlichen und Individuellen zur Geltung bringt, den Gegensatz von Welt- und Gottesbewußtsein zur vollen Klarheit um ihn sodann endgiltig zu versöhnen.

Man muß sich vor Allem überzeugen, daß es sich auch im Christenthum lediglich um die Bindung des Gegensatzes zwischen der sinnlichen Erscheinungswelt und der transcendenten Einheitswelt des Bewußtseins handelt. Nur so stellt sich die christliche Religion als die Vollendung des menschlichen Wesens dar, daß sie eben endgiltig den Conflikt zwischen dem sinnlichen am Einzelnen haftenden, individuellen Bewußtsein und dem höheren zum Weltganzen und vermittelst dieses zur absoluten Einheit als der die Ganzheit der Welt in der Getheiltheit ihrer Erscheinungsformen verbürgenden-Weltursache strebenden religiösen Bewußtsein schlichtet.

Das Dominiren des sinnlichen Weltbewußtseins bezeichnet nun Schleiermacher als Zustand der Sünde: einmal weil die einzelnen

Welteindrücke allerdings zur Anschauung des Weltganzen überführen können, dann aber weil sie im Zusammentreffen mit der das Wesen des Menschen constituirenden Tendenz, die Einheit mit der gesammten Außenwelt herzustellen, nothwendig dazu führen sollten. Freilich wird der Zustand des Gefangenseins von der sinnlichen Erscheinungswelt als Sünde erst dann erkannt, wenn das höhere Einheitsbewußtsein mit seiner unbedingten Autorität im Menschen erwacht ist. Das Erwachen desselben ist aber in der gesammten Ausstattung wie in der Entwickelung des Menschen im Wechselverkehr mit der Außenwelt vorgesehen und tritt nothwendig ein.

Daß hiermit aber die Grundlage auch der christlichen Beurtheilung der Sünde gegeben sei, muß entschieden in Abrede gestellt werden. Und zwar um so entschiedener als von dieser aesthetisch-naturalistischen Grundlage aus nicht einmal der Begriff des Sittlichen im specifischen Wortsinne gewonnen werden möchte.[1])

Selbstredend trifft dieses Urtheil auch die Grundvoraussetzungen für das Verständniß der Gnade im Sinne Schleiermachers. Das ist ja wohl ganz richtig, daß das gesammte christliche Leben, sofern es sich überhaupt nur als eigenthümliche Wirkung Christi versteht, unter dem Gesichtspunkte der Gnade beurtheilt werden muß. Ganz anders aber stellt sich die Sache, wenn unter der Erlösungsgnade überhaupt nur die fortwirkende Kraft, das sinnliche Weltbewußtsein dem einheitlichen Gottesbewußtsein zu unterwerfen, verstanden werden soll. Schleiermacher erhält ja freilich mit dieser Erklärung seine Grundvoraussetzung aufrecht, daß das Christenthum Vollendung der Religion, die Religion aber Vollendung des menschlichen Wesens sei, sofern sie eben dem Menschen die Gewißheit seiner und der ganzen Welt Harmonie in der Origination alles gegensätzlichen Daseins aus einer einheitliche Ursache verbürgt. Aber damit ist eben das Christenthum seines specifisch ethischen Charakters entkleidet und in den Dienst eines kosmologischen Problems gestellt, das, wie bedeutsam an sich, doch keineswegs die centrale Mitte der ethischen Versöhnungs- und Heiligungsreligion bezeichnet.

Doch es genügt diese kosmologisch-metaphysische Grundlage der Erklärung des Christenthums hier am Eingange in die positive

[1]) Vgl. Bd. I. Cap. IV. § 16 f.

Dogmatik in Erinnerung zu bringen. Daß sie wirklich die gesammte Darstellung der christlichen Religion beherrscht, wird sich aus allem Folgenden bis zur Evidenz ergeben.

60. Die Entwickelung des Bewußtseins der Sünde.[1])

1. Durch die Thatsache der Sünde scheint nicht nur die Absolutheit der göttlichen Allmacht, sondern auch das, was wir ursprüngliche Vollkommenheit der Welt nannten, in Frage gestellt zu werden.

Die Sünde von der schlechthinigen Abhängigkeit ausschließen, würde zum manichäischen Dualismus führen; sie mit der ursprünglichen Vollkommenheit des Menschen reimen, müßte die pelagianische Consequenz nach sich ziehen.

Beide Extreme zwischen welchen die Kirchenlehre unsicher tastet, sollen nun aber vermieden werden durch die Beobachtung jenes aus dem Ganzen des Christenthums genommenen Kanons für die Behandlung unseres Lehrstücks: daß die Aussagen über die Sünde immer ihre Begrenzung finden in den Aussagen über die Gnade, welch' beide Faktoren eben das christliche Leben constituiren. Die Sünde kann demgemäß immer nur betrachtet werden: „einerseits als dasjenige was nicht sein würde wenn nicht auch die Erlösung hätte sein sollen, andererseits auch als das was wie es verschwinden soll, nur durch die Erlösung verschwinden kann."

Und dieser Kanon zeigt ja wieder die Meisterschaft Schleiermachers in der Fixirung und Begrenzung seiner Probleme! Denn so gewiß jedes Urtheil über Sünde abhängig ist von dem vorhergehenden Urtheile über das Seinsollende, über das sittliche Ideal, so gewiß kann auch die specifisch christliche Beurtheilung der Sünde nur sichergestellt werden im Ganzen der christlichen Lebensanschauung. Auch das Urtheil über das Objective im subjectiven Sündenbewußtsein ist immer bedingt durch die vorhergehende Erkenntniß der Entstehung und der allgemeinen Bedingungen dieses letzteren.

2. Schleiermacher verfährt denn auch ganz richtig, indem er den objectiven Zustand der Sünde erläutert an der Entstehung des subjectiven Bewußtseins der Sünde.

---

[1]) Chr. Glaube § 65 ff.

Dieses Bewußtsein der Sünde soll nun regelmäßig eintreten, „so oft das in einem Gemüthszustand mitgesetzte oder irgendwie hinzutretende Gottesbewußtsein unser Selbstbewußtsein als Unlust bestimmt.“

Das ist aber immer der Fall wenn die eingeborene Tendenz auf das Ganze und die Einheit des Ganzen unterbrochen und aufgehalten wird durch die egoistische Tendenz bei dem Einzelnen und Sinnlichen als solchem zu verharren. Jeder solcher Conflikt zwischen dem allgemeinen und besonderen Sinne, zwischen dem niederen und höheren Bewußtsein, zwischen Fleisch und Geist, schließt die Verführung zur Sünde in sich ein. Und seine Lösung wird zur Sünde sobald das sinnliche Bewußtsein über das geistige den Sieg davon trägt. Und eine solche Lösung kommt uns als Sünde zum Bewußtsein, weil die geistige Tendenz auf das Allgemeine und Eine von Hause aus mit dem Privilege des allein Berechtigten ausgestattet ist, so daß uns auch die Lust an dem Genusse eines sinnlichen Welteindrucks verbittert wird, durch den fortgehenden Anspruch des höheren Bewußtseins alle Beziehungen und Verhältnisse des Lebens in der Welt zu versöhnen durch die Unterordnung unter das große Ganze. Denn anders kann eben der Conflikt zwischen dem Besonderen und Individuellen und dem Allgemeinen und Ganzen nicht gelöst werden als durch die unbedingte Unterordnung alles Einzelnen und Besonderen unter die Idee des Ganzen.

Dabei ergeben sich folgende Unterschiede: ist Gott mitgesetzt im Selbstbewußtsein, so ist Sünde und Sündenbewußtsein gleichzeitig; ist dies nicht der Fall, so folgt das Bewußtsein der Sünde dieser erst nach; endlich dominirt das Gottesbewußtsein über das sinnliche Weltbewußtsein, so schließt die damit verbundene Lustempfindung keineswegs aus, daß wir uns zugleich erinnern, wie eine Verstärkung der sinnlichen Momente das Gottesbewußtsein gehemmt haben würde.

In diesem Sinne begleitet den Christen immer das Bewußtsein der Sünde. Sein reales Leben ist gleich weit entfernt von dem Zustande der unreifen Unschuld, in welcher der Gegensatz des höheren und niederen Bewußtseins noch gar nicht entwickelt ist, und der Verstocktheit, in welcher das Gottesbewußtsein völlig abgestumpft

ist. Es erreicht aber auch erfahrungsmäßig das ihm vorschwebende Ideal der Unsündlichkeit nicht, in welcher alle niederen Seelenkräfte unter Aufgabe ihrer Selbstständigkeit nur als Organe des Geistes wirksam wären.

3. Fragt man nun aber genauer nach den Gründen der Entstehung der Sünde, so können dieselben nur darin gesucht werden, daß 1. den sinnlichen Funktionen allerdings eine gewisse Selbstständigkeit eignet, die sie in direkten Gegensatz zu dem höheren geistigen Leben bringen kann, und daß 2. erfahrungsmäßig die Entwickelung der Sinnlichkeit im weitesten Wortverstande der Entwickelung des Geistes voraneilt.

Wäre unsere Entwickelung ein gesetzmäßiges allmähliches „Kraftgewinnen des Geistes," so gäbe es keine Sünde. Da sie aber vielmehr nothwendig nach dem Gesetze des Ueberwiegens bald des Geistes bald des Fleisches verlaufen muß, weil es sonst gar zu keiner Bewegung käme, so erscheint die Sünde als etwas ganz Unvermeidliches. Es ist eben die Ungleichmäßigkeit der Entwickelung von Einsicht und Willenskraft, welche es mit sich bringt, daß der Wille immer schon von sinnlichen und egoistischen Motiven beherrscht ist, ehe es dem Geiste klar wird, wie das Heil nur in der Unterwerfung derselben unter die Einheit des ihm immanenten Princips liegt. Und zum Bewußtsein muß uns die Sünde kommen, weil eben die Herstellung der Harmonie von Geist und Fleisch durch Unterwerfung des letzteren unter den ersteren das Gesetz unseres Lebens ist.[1])

Aber gerade weil die ursprüngliche Vollkommenheit unserer Natur in diesem Gesetze erkennbar ist, kann auch die Sünde immer nur als Störung der normalen Entwickelung des Menschen verstanden werden. Dafür ist auch das Gewissen ein Beweis, welches die constante Forderung der Unterordnung des sinnlichen Weltbewußtseins unter das einheitliche Gottesbewußtsein repräsentirt. Die Einheit unserer Entwickelung wird demgemäß durch die Sünde nur unterbrochen, nicht aufgehoben. Vielmehr könnte uns das selbstständige Agiren der sinnlichen Faktoren, wie es unser Leben zersplittern und

[1]) § 67.

n lauter Atome zerreißen würde, als Sünde gar nicht zum Bewußtsein kommen, wenn nicht jener Maßstab der Harmonie von Einzelnem und Ganzem, von Fleisch und Geist das immanente unveräußerliche Entwickelungsgesetz des Lebens bildete.

Im manichäischen Sinne kann man also die Nothwendigkeit und Unvermeidlichkeit der Sünde sowenig vertreten, wie im pelagianischen. Denn absolut nothwendig wäre eben die Sünde nur dann, wenn der menschlichen Natur jene ursprüngliche Vollkommenheit wie sie in der unverlierbaren Prävalenz des geistigen Princips liegt, je abhanden kommen könnte. Aber auch im pelagianischen Sinne: als nicht gleich und nicht vollständig zu erreichendes Gute muß die Unvermeidlichkeit der Sünde abgelehnt werden. Denn unvermeidlich sind nur die in unserer Entwickelung gelegenen objectiven Bedingungen zur Sünde, nicht diese selbst. Erst das bewußte Wollen der Selbstständigkeit des Sinnlichen im Gegensatze zum Geiste ist Sünde. Und zwar Sünde im eminenten Sinne des Wortes. Denn auch das einmalige und vereinzelte Bestimmtwerden des Willens durch das Fleisch hat sofort zur Folge sowohl die Verdunkelung der sittlichen Erkenntniß wie die Schwächung der Willenskraft. Es ist aber kein absolutes, sondern lediglich ein empirisches Urtheil, wenn man demgemäß und mit Rücksicht auf den Einfluß der Gesellschaft auf den Einzelnen behauptet, daß die Sünde im eigentlichen Wortsinn unvermeidlich und nothwendig — wenn auch nicht gesetzmäßig eintritt.[1]

4. Es ist klar, daß auch hier die Sünde aus dem kosmischen Gegensatze des Einzelnen und Ganzen, des Vielen und Einen, wie er im Menschen zum Bewußtsein kommt, erklärt wird. Das ist die Achillesferse des ganzen Systems, das ist auch der Grund aller weiteren Unzuträglichkeiten in der Lehre von der Sünde. Aus jenem Gegensatze wird ein positiver Maßstab für die Beurtheilung der Sünde sowenig wie des Guten gewonnen werden. Denn die Behauptung der Individualität und das Verharren in der Reception sinnlicher Affektionen ist an sich sowenig Sünde, wie die Hingabe der Individualität an das Ganze und die einheitliche Ordnung

---

[1]) § 68.

der sinnlichen Momente an sich schon das Gute ist. An der Verkehrtheit dieser Grundbegriffe scheitert auch hier die ganze Theorie Schleiermachers.

Dabei bleibt der formale Werth seiner einzelnen Distinctionen, wie leicht ersichtlich, unangetastet. Es ist richtig, daß in der relativen Selbstständigkeit und in dem Vorsprunge, welche die individuelle und sinnliche Seite in der Entwickelung des Lebens behauptet, Bedingungen der Entstehung der Sünde liegen, aber es ist nicht erschöpfend. Es ist richtig, daß die Sünde zwar nicht absolut aber relativ nothwendig in der Entwickelung des Einzelnen und der Gesellschaft erscheint, aber es ist nicht erwiesen. Es ist richtig, daß ohne einen positiven sittlichen Maßstab, ohne ein immanentes sittliches Entwickelungsgesetz weder Sünde noch Sündenbewußtsein entstehen würden, aber der schwierige Nachweis für diese richtige Voraussetzung ist nicht erbracht. Es ist namentlich auch richtig, daß im Christenthume sowohl die intellektuelle Anschauung von Sünde und Gutem wie die faktischen geistigen Mächte der Sünde und der Gnade sich wechselseitig bedingen, aber diese ungemeine wichtige formale Erkenntniß wird paralysirt durch den gänzlichen Mangel einer positiven und materialen Einsicht in das geschichtliche Wesen dieser Faktoren. Diese Kritik wird in dem Folgenden noch weitere Bestätigung finden.

61. Erbsünde und Thatsünde.

1. Es gehört zu den bleibenden Verdiensten Schleiermachers, daß er die Lehre von der Sünde nicht auf die Beobachtung des isolirten Subjects — das ja niemals für sich existirt — sondern auf die Beobachtung des gemeinschaftlichen menschlichen Lebens in seiner Gesammtheit und in seiner historischen Entwickelung gestellt hat.

Wir sind uns nämlich der Sünde nicht nur als unserer eigenen That, sondern immer auch als That der Gesammtheit der menschlichen Gesellschaft, mit der wir als Glieder verwachsen sind, bewußt.

Wie nun unsere persönliche Organisation in ihrer gesetzlichen Entwickelung die Sünde mit veranlaßt, so ist es auch die Eigenthümlichkeit von Familien, Stämmen und Völkern, wie sie sich historisch gestaltet, welche uns überhaupt und also auch sofern wir der

Sünde verfallen, direkt beeinflußt. Gutartigkeit und Bösartigkeit überkommen wir aus der Gattungs- und Verkehrsgemeinschaft: Sünde und Tugend als faktische Bethätigung derselben sind unser Werk. Aber an dem Maßstabe des erwachten Gottesbewußtseins gemessen erscheint uns das eine wie das andere als Sünde.

Die überkommene Bösartigkeit bezeichnet nun die Kirchenlehre etwas ungeschickt als Erbsünde. Aber diese „mitgebrachte Sündhaftigkeit“ oder diese Unfähigkeit zum Guten, wie wir sie aus der Gattungs- und Verkehrsgemeinschaft in das persönliche Leben hinübernehmen, darf nicht so gedacht werden, daß die Richtung auf das Gottesbewußtsein selbst in Frage gestellt würde. Vielmehr wird der Mensch zum Thiere degradirt, wo man ihn mit der Unfähigkeit zur sittlichen Produktivität zugleich die Empfänglichkeit für die Impulse aus dem Gottesbewußtsein abspricht.[1])

2. Die Erbsünde oder die gemeinschaftliche gattungsmäßige Sündhaftigkeit, unter welcher sich Jeder Einzelne entwickelt, will Schleiermacher nun als Gesammtthat und Gesammtschuld des menschlichen Geschlechts vorgestellt wissen. Denn jeder Einzelne ist an ihr persönlich betheiligt, ohne daß sie doch als Ganzes dem Einzelnen aufgeladen und angerechnet werden könnte. Und jeder Einzelne würde selbst diese „Ursünde“ vollbracht haben, wie sie ihre Veranlassung findet in dem Contraste zwischen den geistigen und den sinnlichen Postulaten der Menschennatur, wenn sie nicht schon mit ihm geboren wäre. Der Grundsatz, daß Jeder Produkt der Gesellschaft und daß die Gesellschaft Produkt eines Jeden ist, hat auch hier seine Geltung. Die Sündhaftigkeit jeder Generation ist ebenso Produkt der Sündhaftigkeit der Vorhergehenden wie Ursache der Sündhaftigkeit der nachfolgenden. In den persönlichen Willen der Einzelnen aufgenommen realisirt sie sich in Thatsünden, die ihren Grund immer in Beidem haben: dem persönlichen Willen und der ererbten Depravation der gesammten sittlichen Natur. Deshalb müssen nun auch alle Aussagen über die Sündhaftigkeit der menschlichen Natur nicht sowohl auf das persönliche als vielmehr auf das Gattungsbewußtsein bezogen werden. Die Gesammtkraft des Fleisches kann

[1]) § 69 u. 70.

nur in dem Gesammtsein der menschlichen Gesellschaft und in dem Ganzen ihrer Entwickelung richtig geschätzt werden. Nur als Repräsentant der Gattung kann der Einzelne als Träger und Theilhaber der Erbsünde bezeichnet werden.

Gerade diese Anerkennung der Sünde als Gesammtthat, Gesammtzustand und Gesammtschuld des ganzen Geschlechts ist von constitutiver Bedeutung für die Feststellung der allgemeinen gattungsmäßigen Erlösungsbedürftigkeit. Die Leugnung der Erbsünde in diesem Sinne und die Leugnung der Universalität der Erlösung bedingen sich gegenseitig. Denn wenn das Sündenbewußtsein nur in der Form des Selbstbewußtseins vorkäme, so gäbe es auch kein allgemeines Erlösungsbedürfniß, so könnte sich das individuelle Erlösungsbedürfniß immer an die Gattung um Abhilfe wenden. Hingegen hat man das Sündenbewußtsein nicht nur für sich, sondern für Alle, so wird man lediglich vor die Alternative gestellt, entweder die Richtung auf das Gottesbewußtsein als das Wesen des Menschen constituirend wegen ihrer Vergeblichkeit preiszugeben, oder sich nach einer außer der empirischen Menschheit, in welcher das Fleisch dominirt, liegenden Hilfe umzusehen.[1])

Mit alledem ist selbstredend nichts ausgesagt über den historischen Anfang der Sünde. Und es kann auch der Natur der Sache nach nichts darüber ausgesagt werden. Wenigstens gibt es keine allgemeingiltigen Glaubensaussagen über einen uns völlig dunkelen historischen Anfangspunkt, den wir nicht miterlebt haben und der von den fingirten ersten Menschen ganz anders erlebt worden sein müßte wie wir uns etwa vorstellen, da dieselben ja nicht geboren, sondern geschaffen sein sollen.

Weder die Verführung durch den Satan, noch der Vorsprung der sinnlichen Funktionen, noch endlich der egoistische Mißbrauch der der Freiheit hellen die erste Entstehung der Sünde in der Menschheit wie im Einzelnen auf.

Die beiden letzteren Momente, sowie die Einseitigkeiten des Ge-

---

[1]) A. a. O. § 71. Lediglich aus dem Wunsche nach der Herrschaft des Geistes, nicht aus der Furcht vor Strafe entspringt das Erlösungsbedürfniß, welches durch Furcht nur verunreinigt würde.

3 und der naturnothwendige Wechsel der Stimmungen erklären wohl wie es zu einem Uebergewicht des Fleisches hier und mmen konnte, aber nicht wie es dazu gekommen ist oder gar ı mußte.

Der kirchliche Gegensatz von ursprünglicher Gerechtigkeit und : Sündhaftigkeit darf also nicht zeitlich und historisch genom- verden: er kann immer nur das constante Verhältniß von und Geist bedeuten wollen. Ebenso muß der Gegensatz n ursprünglicher und mitgetheilter Schuld ersetzt werden durch ee einer für Alle gleichen gemeinsamen Schuld.

Denn vermuthlich würde Jeder die erste Sünde begangen wie sie in Jedem aus der Ursünde, d. h. dem Uebergewichte eisches hervorgegangen sein würde. Jetzt aber verhält es sich ; die Gesammtheit aller Sünden ebenso aus der Sündhaftigkeit geht, wie sie diese wieder verstärkt und sogar verursacht: daß ndhaftigkeit des Individuums verursacht wird durch die Sünd- eit der Generation, in der es aufwächst, sowie die Sündhaf- der Generation wieder gesteigert wird durch die Sündhaftig- 3 Individuums.[1])

3. Aus der Ursünde — ein Name den Schleiermacher dem lls mißverständlichen Erbsünde vorzieht — gehen nun alle)en oder Thatsünden hervor. In ihnen wird die Ursünde . realisirt sie sich. Lediglich von den äußeren Verhältnissen es ab, ob die Ursünde sich vorwiegend nach dieser oder jener realisirt. Denn in ihr liegt die Anlage zu allen Sünden. ann es keinen Unterschied machen ob sie sich in äußeren oder Thaten verwirklicht, ob sie zu Gedanken und Begierden wird wahrnehmbaren Handlungen fortschreitet. Die Hauptsache bleibt : die allgemeine Sündhaftigkeit wie sie die allgemeine Ursache hatsünde ist, ist überall und immer die gleiche, wie verschieden auch verwirklichen und äußern mag in bestimmten Gedanken, en, Worten, Werken. Ein Werthunterschied unter den Men- esteht hier nicht, sondern nur ein Unterschied des Tempera- und der äußeren Situation, wie sie die mannichfachsten Ver-

---

[1]) A. a. O. § 72.

suchungen zu den mannichfachsten feineren oder gröberen Thatsünden in sich einschließen. Ein Werthunterschied besteht hier nur sofern eben nicht Alle in demselben Verhältnisse zu der Allen nothwendigen Erlösung stehen.

Für die Beurtheilung der einzelnen Sünden ergibt sich nun der sittliche Gesammtzustand in seinem Verhältnisse zur Stärke der Versuchung als zutreffender Maßstab. Je nachdem die Kraft des Gottesbewußtseins stärker oder schwächer ist, sind auch die einzelnen Sünden strenger oder milder zu beurtheilen, während das Urtheil über den sündhaften Gesammtcharakter allenthalben constant bleiben muß.

Die Unterscheidung der inneren und äußeren Sünden findet Schleiermacher ebenso oberflächlich wie die der vorsätzlichen und unvorsätzlichen, da eben jede Einzelsünde ausschließlich nach Maßgabe des Gesammtcharakters zn beurtheilen ist.

Da nun auch im Gebiete der Erlösung der Wille hinter der Einsicht zurückbleibt, so kommen alle Formen der Sünde auch hier vor. Als unläßliche oder als Todsünden könnten dagegen nur solche Sünden bezeichnet werden, welches jedes Wiederanknüpfen an die Gnade schlechthin unmöglich machten. Ob es aber überhaupt solche gibt, oder ob der Gesammtzustand in einen solchen Grad unwiderruflicher bewußter Verstocktheit ausarten kann, muß äußerst fraglich erscheinen.

Nun besteht aber doch folgender wesentlicher Unterschied zwischen der Sünde wie sie innerhalb und außerhalb des Gebietes der Erlösung auftritt. Die Sündhaftigkeit ist zwar dieselbe und die Disposition zu allen Sünden ist mit ihr hier wie dort gegeben. Aber außerhalb des Christenthums ist jede wirkliche Sünde zugleich verursachend, d. h. sie verstärkt die Kraft des Fleisches und verdunkelt das Gottesbewußtsein. Die Sünden der Wiedergeborenen dagegen sind nicht verursachend, weil die Macht des Fleisches principiell gebrochen ist und das Gottesbewußtsein seine Herrschaft auch in der Sünde behauptet, indem es dieselben schon im Entstehen richtet und im Gericht gleichsam unschädlich macht und vernichtet.

Dennoch darf man Christenthum und Heidenthum nicht wie Tugend und Sünde einander gegenüberstellen, ebensowenig wie man

ur einen gradweisen Unterschied der sittlichen Kraft zwischen beiden nstatiren darf. Dort herrscht der Geist, und die Macht des Flei- hes ist principiell gebrochen trotz der fortwirkenden Sünde; hier errscht ungebrochen die Macht des Fleisches trotz der reagirenden endenz des Geistes. Die Ahnung „der inneren Einheit“ findet ch auch bei den Heiden, und die Herstellung der Harmonie von eist und Fleisch ist auch bei den Christen keine ungetrübte.[1])

5. Ueberſieht man diese Ausführungen, so springt leicht in die ugen, worin ihre eigentliche Bedeutung liegt. Sie liegt ohne weifel, wie schon im Eingang bemerkt wurde, darin, daß die Sünde icht am Individuum, sondern an der Gemeinschaft klar gestellt ird. Sowenig wie das Individuum isolirt existirt und überall esultat eigener freier Entschließung ist, sowenig genügt eine Be- achtungsweise der Sünde, welche dieselbe lediglich an der Beob- chtung des individuellen Lebens feststellt. Vielmehr wie das In- ividuum zunächst Produkt der Generation ist, in der es geboren ird und aufwächst, so muß dieser allgemeingiltige Gesichtspunkt ach die Lehre von der individuellen Sünde beherrschen. Und wie de Generation wieder Produkt der vorangehenden ist, so gilt es as gesammte geistige Leben auch bei der Feststellung seiner Ent- ehung in dem gesammten großen geschichtlichen Entwickelungspro- sse der Menschheit zu erkennen und zu erklären. Darin liegt der fe und ächt historische Gedanke der Erbsündenlehre, wie verfehlt eselbe sonst auch mag ausgebildet worden sein.

Nicht minder richtig ist der andere Gesichtspunkt, den Schleier- acher zur Geltung bringt, demzufolge die Sünde immer gemessen rden muß an dem positiven Maßstabe des Sittlichen und der je- iligen Erkenntnißstufe des Sittlichen. Aus der Verkennung dieses aßstabes erklärt sich ja nicht nur ein großer Theil der Verwirrung der traditionellen Sündenlehre, sondern auch des praktischen Miß- folges der Kirche in der Methode der Erweckung des Sündenbe- ußtseins. Zuerst muß man den positiven sittlichen Maßstab, das tliche Lebensideal sicher stellen, dann ergibt sich in der Anwendung sselben auf das empirische Leben von selbst die Wahrheit der Sünde

---

[1]) A. a. O. § 73 u. 74.

In dem Maße in dem es gelingt, die Allgemeingiltigkeit des christlichen Lebensideals zu erweisen, in dem Maße wird man die christliche Beurtheilung der Sünde verbreiten. Jeder andere Weg, in der Wissenschaft wie in der Praxis, ist ein verkehrter Weg.

Endlich ist es unzweifelhaft richtig, wenn Schleiermacher in dem sündhaften Gesammtzustand, wie der Generation so des Individuums, den eigentlichen Grund aller wirklichen inneren und äußeren Sünden findet und nach dieser Maßgabe die Lehre von der wirklichen Sünde ausbildet.

Aber auf wie schwachen Füßen steht diese ganze vortreffliche Construction, wenn man die Schlußsätze in Erwägung zieht, welche es ganz deutlich machen, daß Schleiermacher überall unter Sünde nicht anders versteht als die Unterdrückung der Tendenz auf das Allgemeine, Eine durch das egoistische Hängenbleiben am Einzelnen, Sinnlichen! Es handelt sich ihm in der That überall nur um den kosmischen Gegensatz zwischen der gegensätzlichen sinnlichen Erscheinungswelt und der einheitlichen transcendenten Geisteswelt! Um die Lösung des Conflictes zwischen dem Einzelnen (Sinnlichen) und dem Einen (Geistigen), zwischen dem Individuellen und dem Allgemeinen, zwischen der egoistischen Tendenz der Selbstbehauptung und der eigentlich göttlichen Tendenz auf Selbsthingabe an das vage Allgemeine, das überall keinen Ersatz zu bieten scheint für ein solches Opfer! Hier wird es wieder deutlich, was zu wiederholen langweilig erscheinen könnte, wenn es nicht nöthig wäre, wie bedeutend und bahnbrechend die methodische Behandlung der Probleme bei Schleiermacher wirken konnte, obwohl die positive Fassung und gar die Lösung derselben gänzlich ungenügend geblieben ist. Wir werden uns davon bis zum Ende der Darstellung zu überzeugen haben.

62. Die Beschaffenheit der Welt in Beziehung auf die Sünde.

Ist die Sünde im Menschen, so erscheint ihm auch die Welt, mit der er verwachsen ist zu einem unauflöslichen Ganzen anders, um so mehr als Das was von der Sünde ausgeht auch die ursprüngliche Harmonie zwischen ihm und der Welt gefährdet.

An sich würde ja Alles was man unter dem Begriffe Uebel zusammenfaßt, der Tod nicht ausgenommen, die Wirksamkeit des

ottesbewußtseins nicht beeinträchtigen. Erst das Zurückdrängen dieses
lein zur Herrschaft im Menschen berechtigten Princips durch das
leisch läßt uns die Welt unter dem Begriffe des Uebels anschauen.
enn allerdings wenn das Fleisch das Wesen des Menschen ist, so
irb dasselbe fortwährend gehemmt, bedroht, geschädigt und aufge-
hrt durch die Einwirkungen der Außenwelt, wie durch die ihm
bst immanente Vergänglichkeit seines Daseins. Umgekehrt: wo der
eist als das dominirende Princip, als das Wesen des Menschen
kannt ist, da werden auch die hemmenden Einflüsse von Seiten des
leisches und der Außenwelt Reizmittel für seine volle Entwickelung;
ıd nichts wird uns als Uebel erscheinen, auch nicht die Hemmungen
ıd Beschränkungen, welche das gemeinschaftliche Leben dem Indi-
duum als Gesetze und Sitten auferlegt.

Sowohl diese Hemmungen, welche wir in der Gesellschaft er-
hren, wie diejenigen, welche uns aus dem Zusammensein mit der
aturwelt erwachsen — die geselligen und natürlichen Uebel —
mmen zunächst als Reizmittel in Betracht, welche den Geist an-
ornen, Natur und Gesellschaft zu organisiren, nach Maßgabe der
m selbst eingebornen Tendenz auf Harmonie Jedes mit Allen und
ller mit der Naturwelt. Die Vergänglichkeit des Individuellen
ı unendlichen Weltprocesse kann nicht als Uebel beurtheilt werden,
chstens daß der Einzelne als solcher und für sich dieselbe als Un-
llkommenheit empfindet.

Also ist es erst die Sünde, welche das Uebel in allen seinen
ırmen, so zu sagen, causirt: „so daß in dem gleichen Sinn wie
s menschliche Geschlecht der Ort der Sünde ist, und diese die Ge-
mmtthat des Geschlechts, so auch die ganze auf den Menschen sich
ziehende Welt der Ort des Uebels ist, und dieses das Gesammt-
den des Geschlechts."

Uebrigens ist nur das gesellige Uebel unmittelbar als
trafe für die Sünde anzusehen, nicht das physische. Und auch das
tere gilt nur sofern man die Sünde als die eigentliche Ursache
s Uebels ansieht. Es ist das eben die Weltordnung Gottes, daß
es egoistische Beharren auf dem Vereinzelten, Sinnlichen, Indivi-
ellen, sich sofort dadurch rächt, daß das Ganze, sei es die Gesell-
aft, sei es die Naturwelt reagirt, und dem Menschen zum Bewußtsein

bringt, daß er auch als Individuum nur in der Harmonie mit der Gesellschaft und der Naturwelt sein Heil finden kann. Freilich stehen die natürlichen Uebel nicht in diesem gesetzmäßigen Zusammenhang mit der Sünde. Da wir aber, wie oben erklärt, auch die physischen Hemmungen nur dann als Uebel empfinden, wenn wir die Erhaltung und Bereicherung unserer physischen Existenz als höchsten Lebenszweck setzen, so kann man allerdings sagen, daß auch das physische Uebel zur Strafe werden kann. An sich aber erklären sich alle physischen Uebel aus der räumlich-zeitlichen Begrenztheit unseres Lebens, und erst die Combination derselben mit der Sünde ist es, welche sie in der angedeuteten Richtung als Strafübel erscheinen läßt. Hingegen die Hemmungen, die wir aus der Gesellschaft erfahren, immer als Strafübel erscheinen, sofern sie sich eben immer als Reaktion des Ganzen gegen die sündhafte Vereinzelung des Individuums darstellen lassen.

Im einzelnen Falle freilich den direkten Zusammenhang zwischen Sünde und Uebel aufzeigen wollen, ist ein vergebliches und gefährliches Unternehmen. Nur vor der Betrachtung des gesammten Verlaufs eines Menschenlebens im allgemeinen Zusammenhange der menschlichen Entwickelung rechtfertigt sich der Satz: daß das Uebel im geraden Verhältnisse mit der Sünde wächst und abnimmt.[1])

Auch hier liegt die Stärke der Schleiermacher'schen Ausführung offenbar in der Betrachtung des Uebels als „Gesammtlebens des Geschlechts." Wie der Gedanke der Erbsünde, so hat auch der Gedanke der Erbschuld nur in dieser Betrachtungsweise Berechtigung. Ein allgemeiner causaler Zusammenhang zwischen Naturübel und Sünde ist überhaupt unerweislich; der Versuch einen solchen im einzelnen Falle festzustellen, dürfte immer ein gewagter, im besten Falle ein halbwahrer bleiben. Andererseits ist es aber auch nicht richtig, daß die Sünden gegen die Gesellschaft oder gegen einzelne Menschen sich nothwendig rächen, indem die Uebergriffe des Individuums immer die Reaktion von Seiten Einzelner oder des großen Ganzen nach sich ziehen. Vielmehr wie es eine Reihe von physischen und geistigen Krankheiten gibt, die sich nur als Folgen ganz

[1]) § 76—78.

bestimmter Sünden erklären, so gibt es eine Unzahl von egoistischen Ausbeutungen Einzelner oder ganzer Gesellschaftskreise, die unbestraft bleiben. Und solche physische Uebel werden ohne Zweifel als Uebel sehr lebhaft empfunden, auch wo das Bewußtsein der Sünde nicht erwacht ist. Und umgekehrt gibt es eine Menge geselligen Uebels: Undank, Mißtrauen, Haß, welche als solche empfunden werden, während man sich bewußt ist, sie gerade durch Rechthandeln auf sich gezogen zu haben. Es wird also nicht so leicht sein, einen gesetzmäßigen Zusammenhang nachzuweisen zwischen Sünde und Uebel, auch wenn man den gesammten Verlauf der Lebensentwickelung Einzelner und ganzer Generationen zu Rathe zieht. Das Uebel ist da — in furchtbarer Gestalt und in tausend verschiedenen Formen — auch ohne die Sünde; und die Sünde ist da, auch wo sie nicht durch Uebel in der Erkenntniß ihres Wesens unterstützt wird. Keineswegs kann zugegeben werden, daß erst das Sündenbewußtsein Uebel in der Welt entdeckt. Nur soviel ist einzuräumen, daß es zuerst einen solchen Zusammenhang zwischen Sünde und Uebel vermuthet, welcher das letztere als Strafe für erstere erscheinen läßt. Und diese Betrachtungsweise hat allerdings nur in der Anwendung auf das ganze Geschlecht in seinem Verhältnisse zur Naturwelt volle Wahrheit.

Schleiermacher freilich konnte von seiner Metaphysik aus nicht mehr einräumen als er eingeräumt hat. Denn die ursprüngliche Vollkommenheit der Welt besteht ihm ja gerade darin, daß alles in Natur und Gesellschaft sich zum Mittel eignet die absolute Einheit zu offenbaren, und die Herrschaft des Gottesbewußtseins im Menschen eben dadurch sicher zu stellen, daß alle „leidentlichen und thätigen Zustände“ in der Beziehung auf die höchste Einheit ihre Versöhnung finden. Lediglich die mysteriöse Fähigkeit des Individuellen sich vom Ganzen loszureißen ist es, welche Sünde producirt und in deren Gefolge das Uebel. Beides würde nicht sein, wenn alles Einzelne und Individuelle in der Welt, wie es aus einer gemeinschaftlichen Quelle emanirt, auch die Gemeinschaftlichkeit seines Daseins bei der Verschiedenheit seiner Daseinsformen behaupten wollte. Das wird nun freilich heute kaum der exaltirteste Monist Schleiermacher mehr zugestehen.

63. Die Eigenschaften Gottes, welche sich auf das Bewußtsein der Sünde beziehen.

1. Begriffe von göttlichen Eigenschaften können wir nur in der Weise gewinnen, daß wir von der eigenthümlichen Beschaffenheit des endlichen Daseins, wie es sich als absolut abhängig unserem Bewußtsein darstellt, zurückschließen auf die Beschaffenheit der absoluten Causalität, welche uns mitsammt der ganzen Welt schlechthin determinirt.

Hier ergibt sich die große Schwierigkeit, daß man das Bewußtsein von Sünde und Uebel auf dem Grunde der allgemeinen absoluten Abhängigkeit nicht erklären kann ohne Gott irgendwie als den Urheber von beiden zu denken.

Bei Lösung dieser Schwierigkeit kommt nun Schleiermacher sein allgemeiner Kanon zu statten, daß man Gott überhaupt nur durch Vermittelung des Weltganzen richtig, d. h. als absolute Causalität erkennt. Das Einzelne in Natur und Geschichte erklärt sich aus dem endlichen Naturzusammenhange. Hingegen das Ganze des in der Wechselwirkung des Physischen und Geistigen verlaufenden Weltlebens erklärt sich nur aus einer einheitlichen und deßhalb überweltlichen Causalität, die sowohl das Geistige wie das Physische und die beides zu einer solchen Wechselwirkung absolut determinirt, daß wenigstens ein Abbild der höchsten Einheit durch die Unterwerfung des Physischen unter den Geist in der Welt hergestellt wird.

Hieraus folgt, daß es durchaus falsch wäre die Sünde direkt und für sich auf die göttliche Ursächlichkeit zu beziehen. Vielmehr wie nur unser zum Weltbewußtsein erweitertes Selbstbewußtsein der göttlichen Causalität inne wird, so werden wir der Beziehung derselben zum Einzelnen in der Welt und also auch zur Sünde und zum Uebel nur dann gewiß, wenn wir diese eben wieder in ihrer Weltstellung auffassen. Insbesondere aber gibt es innerhalb des Christenthums keine vereinzelte Betrachtung der Sünde, wo doch der Christ das Sündenbewußtsein immer nur zugleich mit dem Gnadenbewußtsein hat. In der Theologie des Christenthums kann also Gott jedenfalls nur insofern mit der Sünde in Beziehung gebracht werden als er die Erlösung von derselben geordnet hat. Verbieten

Bewußtsein der schlechthinigen Abhängigkeit die Sünde außer Relation zur göttlichen Causalität zu setzen, so verbietet das stliche fromme Selbstbewußtsein sie außer der Relation zur Gnade Gottes Allmacht zurückzuführen.

Indessen ist damit die Schwierigkeit der Sache nicht gehoben. un so gewiß Sünde und Gnade im christlichen Selbstbewußtsein jegengesetzte Größen sind, so gewiß scheint Gott die Sünde nicht dieselbe Weise causiren zu können wie die Gnade. Die Gnade d. h. die Macht des Gottesbewußtseins, wie sie im Christenthum er: wird, führen wir ja gerade auf besondere Mittheilung oder rkung Gottes zurück; dagegen scheint eine besondere Mitwirkung tes im Bewußtsein der Sünde gänzlich ausgeschlossen. Andrer- s aber würde die Erlösung die Sünde gänzlich absorbiren, wenn göttliche Causalität nicht auch noch neben der Gnade die Sünde bestehen ließe, wenn auch ihre Macht im Gebiete der Erlösung rochen erscheint.

Aber auch in der allgemeinen Entwickelung der Menschheit jeint die Sünde zwar nicht für sich, aber doch in Beziehung auf Erlösung von Gott geordnet, was ganz deutlich wird, wo man überzeugt wie oft ein gewisses Maß von Sünde geradezu erreicht ben muß von Einzelnen und von ganzen Völkern damit über- pt die Erlösung eintreten könne.

Im Gebiete des Christenthums scheint somit die Lösung des derspruchs leichter wie in der Betrachtung des kosmischen Gegen- s von Welt und Gottesreich, den wir doch in unser christliches bstbewußtsein aufnehmen müssen, wollen wir das gestellte Pro- n allgemeingiltig lösen. [1])

Die kirchliche Lehre, welche die einzige Causalität der Sünde menschlichen Willen sucht, umgeht diese Schwierigkeiten, weil sie Problem überhaupt nicht richtig stellt. Die Schwierigkeit Gott Urheber der Sünde zu denken, welche sie vermeiden will, besteht, oben erwiesen, ja nur dann, wenn man die absolute Causalität die Sünde für sich bezieht, was indessen durch den unendlichen rakter der göttlichen Causalität verboten ist. Und wenn es uns stets unklar bliebe, wie in dem einen göttlichen Willen zugleich

[1]) A. a. O. § 48. 79. 80.

[redacted]

die Mittheilung und die Beschränkung des Gottesbewußtseins begründet sein könne, so müssen wir das doch aufrecht erhalten, wenn wir nicht die Grundwahrheit der schlechthinigen absoluten Abhängigkeit der ganzen Welt von Gott preisgeben sollen.

Der Gegensatz zwischen endlicher und ewiger Causalität (§ 51, 1) hat nothwendig zur Folge, daß die Begründung der Sünde in der Freiheit nicht so gemeint werden kann, daß damit die Alles begründende göttliche Causalität ausgeschlossen wird. Andererseits freilich können die Hemmungen des Gottesbewußtseins selbstredend nicht in der Weise in der göttlichen Causalität begründet werden, wie dieses selbst. Wie ist diese Schwierigkeit also zu lösen?

Zunächst gilt es sich klar zu werden, daß wir nicht ohne Weiteres für die Sünde die göttliche Causalität in Anspruch nehmen. Der sinnliche Naturtrieb, wie er Veranlassung zur Sünde werden kann, steht jedenfalls ebensogut wie der geistige Einheitstrieb (das Gottesbewußtsein) unter der allgemeinen absoluten Causalität. Ebenso aber die diesem letzteren eingeborene Prärogative, da der letzte Lebens- und Weltzweck: die Harmonie von Geist und Natur nur durch die völlige Unterordnung des gegensätzlichen vielheitlichen sinnlichen Faktors unter den seinem Wesen nach einheitlichen geistigen Faktor erreicht werden kann. Erscheint in diesem Lebensgesetze der wirkende göttliche Wille, so erscheint der gebietende göttliche Wille eben darin, daß uns jede sinnliche Schwäche oder gar der sinnliche Widerstand gegen das geistige Princip zur Sünde wird. Nur in diesem Sinne, in diesem aber auch ganz entschieden, darf von einer göttlichen Causalität in Beziehung auf die Sünde gesprochen werden. Gott bewirkt demnach das Bewußtsein, daß jedes Bestehen auf der Selbständigkeit des Sinnlichen im direkten Gegensatze zum geistigen Princip Sünde ist, *und zwar bewirkt er es dadurch, daß sich eben die Unterordnung des Sinnlichen unter das Geistige als Lebensgesetz und sogar als Weltordnung überall geltend macht, insbesondere aber im menschlichen Bewußtsein.* Indessen wirkt er das in uns auch nur in Bezug auf die Erlösung. Denn selbstredend kann von uns die Sünde als das Nichtseinsollende nur zugleich mit dem Bewußtsein des Seinsollenden und mit dem Wunsche nach der Herrschaft des Geistes erlebt werden. Freilich

ist auch hier die Hinfälligkeit der Unterscheidung eines gebietenden und wirksamen Willens Gottes wieder deutlich. Aber in Beziehung auf die einzelne Sünde oder auf die Sünde als That gibt es sowenig eine göttliche Causalität als es eine solche in Beziehung auf das Sinnliche und Vereinzelte überhaupt gibt. Wie Gott nur das Weltganze causirt, so causirt er auch nur die Sünde a. sofern eben in der Vereinzelung des Individuellen und in der möglichen Entgegensetzung desselben gegen das Allgemeine der Anlaß zu ihr liegt, b. sofern uns mit dem erwachenden Bewußtsein auch das Beharren in der Vereinzelung und die Entgegensetzung des Sinnlichen gegen das Geistige als das Nichtseinsollende zum Bewußtsein kommt. Die göttliche Causalität um der Sünde willen begrenzen und beschränken wollen geht um so weniger an, als diese den Charakter der Verneinung „mit allem endlichen Sein theilt." Als absolute Verstocktheit aber kennen wir die Sünde nicht. Und wenn sie dem s. g. gebietenden Willen Gottes nicht entsprechen soll, so wäre das ebenso vom Guten auszusagen, da es eben auch nie absolut Gutes für uns gibt. Also wird es bei obiger Erklärung sein Bewenden haben müssen.

Allerdings ist mit dieser ausgeschlossen sowohl die Hypothese eines vollkommenen Anfangs der menschlichen Entwickelung, wie eines absoluten Abfalls von jenem. Denn es gehört eben zu den Bedingungen unserer menschlich-irdischen Existenzform, daß es nur eine „allmähliche und unvollkommene Entwickelung der Kraft des Gottesbewußtseins" geben kann, ebenso wie die Unverlierbarkeit des Gottesbewußtseins mit der Thatsache der fortschreitenden geistigen Entwickelung unseres Geschlechts gegeben ist. Deshalb kann auch überall nicht von einem unheilbaren Schaden der Sünde geredet werden, wo man dieselbe, wie es sich gehört, im Ganzen der menschlichen Entwickelung — der Entwickelung des Geschlechts wie des Individuums — zu verstehen sucht.

Das Gesagte gilt nun aber auch vom Uebel sofern von einem Zusammenhange zwischen diesem und der Sünde überhaupt geredet werden darf.

Gott kann nicht in derselben Weise als Urheber des Uebels angesehen werden in welcher er als Urheber der ursprünglichen

Vollkommenheit anzusehen ist. Alle s. g. Uebel, namentlich auch diejenigen, welche sich als Fortsetzung der versöhnenden Thätigkeit Christi ansehen lassen, sind zunächst Reizmittel zur geistigen Thätigkeit. Wenn nun trotzdem das Uebel uns auch als solches zum Bewußtsein kommt, so löst sich dieser Widerspruch wie der vorhergehende. Sofern das Uebel in unserer Freiheit gegründet ist, oder sofern es mit der Sünde in Beziehung steht, ist es zugleich von Gott geordnet; sofern es aber nicht in dieser Beziehung von Gott geordnet ist, existirt es auch nicht als Uebel.

Als Streit der Existenzen, als Kampf ums Dasein würden wir heute sagen, kann es nicht von Gott geordnet sein, weil die Einzelexistenzen von Gott „nicht als solche, sondern nur in ihrer Zusammengehörigkeit geordnet sind." „Von Gott geordnet ist aber, daß die natürlichen Unvollkommenheiten von uns in dem Maß als Uebel aufgefaßt werden als das Gottesbewußtsein in uns noch nicht herrschend ist, sowie daß die Sünde, in dem Maß als sie herrscht, sich zum geselligen Uebel ausbildet."

Diese Betrachtungsweise rechtfertigt sich aber nie vor dem einzelnen Fall, sondern immer nur, wenn wir die Sünde als Gesammtthat und das Uebel als Gesammtleiden des Geschlechts auffassen.[1])

2. Haben wir festgestellt, in welchem Sinne Gott als Urheber von Sünde und Uebel betrachtet werden darf, so ist es bereits klar, wie die eine die ganze Welt in gleicher Weise determinirende absolute Causalität uns erscheint, wenn wir von hier aus ihr Bild entwerfen, selbstredend einseitig entwerfen, da Gott ja nicht nur Sünde und Uebel, sondern die ganze Welt und zwar in gleicher Weise, nämlich absolut causirt.

Die Modalitäten der göttlichen Causalität, welche wir als Eigenschaften Gottes bezeichnen, sind hier wie überall subjektive Reflexionsbilder, wie sie der Natur des endlichen Verstandes, wo er von der bekannten Wirkung auf die unbekannte Ursache schließt, allein entsprechen.

Verbinden wir zunächst das sich überall gleiche absolute Abhängigkeitsgefühl mit dem Bewußtsein der Sünde, durch die es

[1]) A. a. O. § 81 u. 82.

lso wohl seiner Herrschaft beraubt aber nicht aufgehoben werden ann, und reflectiren wir auf die absolute Causalität, so erscheint ns dieselbe gerade in dem Causiren des Sündenbewußtseins als ie heilige.

Die Heiligkeit Gottes erklärt Schleiermacher demgemäß als diejenige göttliche Ursächlichkeit kraft deren in jedem menschlichen Gesammtleben mit dem Zustande der Erlösungsbedürftigkeit zugleich as Gewissen gesetzt ist."

Das Gewissen versteht nämlich Schleiermacher (ähnlich wie ie Ideen auf dem Gebiete des Verstandes und das absolute Abhängigkeitsgefühl auf dem Gebiete des Empfindungslebens) als constantes Einheitspostulat auf dem Gebiete des Willens. Identisch ist es nicht mit dem Gottesbewußtsein. Vielmehr wird es erst durch die Ungleichmäßigkeit der Entwickelung von Einsicht und Wille hervorgerufen. Aber es ist auch so wenig vom Gottesbewußtsein zu trennen wie dieses vom Bewußtsein des sittlich Guten. Es ist die richterliche Funktion des Gottesbewußtseins, vermöge welcher uns jeder Zustand und jede Handlungsweise als Sünde erscheint, welche sich nicht dem Gottesbewußtsein unterordnen. Bei einer völlig normalen Entwickelung von der naiv sinnlichen Stufe an bis zu der völligen Ausgleichung des Gegensatzes zwischen dem sinnlichen und geistigen Faktor durch die Unterwerfung des ersteren unter den letzteren, würde das Gottesbewußtsein immer nur als wirksames Motiv nie als Gewissen funktioniren. Eben deshalb ist mit dem Gewissen, wie es die Uebermacht des Fleisches als die Sünde markirt, immer auch das Bedürfniß nach Erlösung von derselben gegeben.

Niemals aber würde man ein sicheres Urtheil über das Gewissen gewinnen, wollte man nur den Einzelnen oder einzelne Völkergruppen, bei denen es ja verdrängt oder verdunkelt sein kann, ins Auge fassen. Vielmehr gilt es nur von dem Gesammtgewissen der menschlichen Gattung, daß es das Gottesbewußtsein als das absolut Seinsollende, als das sittliche Gesetz zur Erscheinung bringt.

Demgemäß will Schleiermacher die Anthromorphismen der kirchlichen Lehre corrigirt haben.[1])

[1]) § 83. Vgl. Bd. I. Cap. IV, 1.

der Sünde, welches die Vorstellung vo
hervorruft, ebenso wie es allein natürl
menheiten uns als Uebel im eigentl
Dieser Zusammenhang kommt uns z
Sünde zum Bewußtsein, erprobt sich
vor einer die Gesammtsünde ins Auge

Sind wir nun genöthigt einen sol
Sünde und Uebel zu setzen, so muß s
einrichtung, wie sie das Uebel mitbedin
heit als Ursache der Sünde beziehen la
ung ist es, die uns nöthigt, die göttli
denken. Denn nichts anders wird mit
diejenige Weltordnung, vermöge welche
entsteht und verschwindet, beziehungsweis
Unvollkommenheiten uns bald als Hem
tel unserer Entwickelung erscheinen.
der göttlichen Heiligkeit ist, so ist das
keit Wirkung der göttlichen Gerechtigkei
derholt werden muß: man verendlich
wenn man sie auf den einzelnen Fall
schuld entspricht die Gesammtstrafe, eben
trachtung der Gesammtsünde die Idee
Sünde und Uebel rechtfertigt.

Nur in Beziehung auf die Erlö

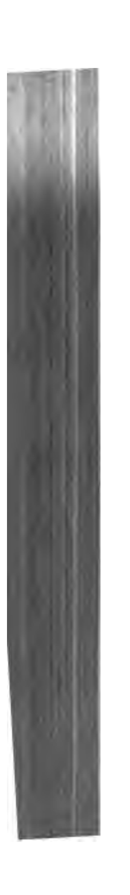
:t nach Analogie der Rache oder des bürgerlichen Rechts
[1])

echtigkeit und Heiligkeit bezeichnen demnach zusammen
:itäten der göttlichen Causalität, welche sich ergeben aus
chtung der Sünde in ihrem Verhältnisse zur Erlösung.
ınde und Uebel nicht in der absoluten Causalität begründet
ınen, sind sie auch nicht; sofern beide wirklich sind, müssen
n der göttlichen Causalität begründet sein. „Und so wie
ßtsein der Strafwürdigkeit der Sünde als Ergebniß der
Gerechtigkeit nur möglich ist unter der Voraussetzung des
als des Ergebnisses der göttlichen Heiligkeit, so hätte auch
das Gewissen nichts wodurch es in der noch unter der
:eit des Fleisches stehenden menschlichen Seele sich eine
ichern und so das Bewußtsein der Erlösungsbedürftigkeit
könnte."

ererseits können beide Eigenschaftsbegriffe nicht auf einen
erden. Wir könnten es ja immerhin dazu bringen, daß
Uebel nur noch als Reizmittel zum Guten ins Bewußt-
. Dann würden wir zwar des Gewissens nicht entrathen
ɔer mit dem Bewußtsein der Strafwürdigkeit hätte auch
tigkeit Gottes keine Stelle mehr in unserer Frömmigkeit.
so lange Strafwürdigkeit und Gewissen in unserer Fröm-
rkommen, sondern wir Heiligkeit und Gerechtigkeit. Denn
Gemeingefühl steht das Bewußtsein der Strafwürdigkeit
auch Einzelne wirklich über es hinauskämen; und der
:r Heiligkeit Gottes ist nur dann ein reiner, wenn er außer
:hung zu Strafandrohung steht.

ın man aber einwendet, daß diese Eigenschaften Gottes
menschlichen Unvollkommenheit gleichsam verschwinden
gilt das von allen s. g. moralischen Eigenschaften Gottes
von den auf die Erlösung bezogenen. Ist aber die Be-

:ie Unterscheidung natürlicher und willkürlicher, zeitlicher und
ſen hat keinen Anhaltspunkt im schlechthinigen Abhängigkeits-
auch in dem specifischen Strafwürdigkeitsbewußtsein. A. a. O.



3. Der Beitrag zur Leh
damit liefert, ist in doppelter
er durchaus aufrecht die Grund
in Gott, in welchen wir die ca
Weltlebens suchen, die Absolu
göttlichen Causalität nicht beri
der absoluten Abhängigkeit die
Offenbarung Gottes ist, so muß
haupt eine Vorstellung von ih
Einzigen uns von ihm Bekannt
Umstand, daß wir vermöge un
zelnen Seiten des Weltlebens is
zu erkennen, bringt es mit sich,
salität der ganzen Welt verschied
Weltdaseins, die wir gerade aus
also Sünde und Uebel in ihrem
beziehen wir sie als Theile des W
lität, die sie so gewiß causirt, als
also im Grunde über die Idee
nicht hinaus, wenn nicht die Sün
Strafwürdige uns ankündigte. U

[1]) Dagegen hat die Barmherz
haupt keine Stelle. Sie kann allenfa

.as Gottesbewußtsein, indem es den nicht weiter erklärlichen
) erhebt, alles Sinnliche und Gegensätzliche zu überwinden
versöhnen durch die Beziehung auf die absolute Einheit
r Alles in gleicher Weise hervorgeht und in welcher Alles
Existenzrecht besitzt. Also erfahren wir von Gott doch mehr
tes, daß er die ganze Welt in gleicher Weise, nämlich absolut
Wir erfahren nämlich, daß er sie so causirt, daß
m geistigen Einheitsprincip das eigentliche Sein-
de, das Weltgesetz sich uns aufdrängt, während
Sinnlichen und Gegensätzlichen nur insofern ein
nzrecht zukommt, als es sich unbedingt dem im Got-
ewußtsein offenbaren Allgemeinen und Einen hingibt
unterordnet. Die Reaktion des Allgemeinen gegen
Einzelne, sofern es für sich statt im Ganzen leben
l, das ist die Heiligkeit Gottes, und die Unmöglichkeit
der Isolirung oder Entgegensetzung des eigenen Selbst
Ien das Ganze seine Befriedigung zu finden, das ist
ie göttliche Gerechtigkeit.

Man sieht der Ansatz, den Schleiermacher hier wie in der
hre von der Sünde nimmt, um Werthunterschiede in der Welt
constatiren und demgemäß auch die Gottheit vorzustellen, scheitert
Entstehen an dem Grunddogma von der absoluten Einheit als
r Ursache der vielheitlichen Erscheinungswelt. Wie geschickt auch
Relation zwischen Gewissen und Heiligkeit, zwischen Strafwür-
keit und Gerechtigkeit erscheinen mag: wenn das Gewissen nur
sdruck der Absolutheit des Einheitstriebes, die Strafwürdigkeit
r Ausdruck der Unmöglichkeit im Sinnlichen befriedigt zu werden,
d, wenn es sich auch hier nur um die Aufrechterhaltung der Welt-
nung handeln soll, derzufolge das Einzelne nur im Ganzen, das
nliche und Mannichfaltige nur im Geistig-Einen Bestand haben
n — um was bereichern dann die Begriffe Heiligkeit und Ge-
tigkeit die vage Idee von der absoluten Einheit, die nur die eine
d noch dazu ihrem Wesen selbst widersprechende Wirkung ausübt:
e vielheitliche Erscheinungswelt ins Leben zu rufen, die sie eben
gut verhüllt wie offenbart, und die wo sie uns die göttliche Cau-
lität offenbart uns nichts offenbart als die absolute Einheit?!

Handelt es sich aber bei der Sünde nur um den kosmischen Gegensatz des sinnlichen und geistigen Faktors, des Einzelnen, Individuellen und des Generellen, Allgemeinen, so darf man sich nicht wundern, daß Schleiermacher zur Versöhnung dieses Weltgegensatzes völlig ausreichen konnte mit dem Hinweis auf die Einheit der Ursache, welche die Absolutheit dieser Gegensätze eben ausschließt.

Dabei verkenne ich nicht Schleiermachers Verdienst um die methodologische Seite des Problems, sowie die Berechtigung seiner Kritik der methodelosen traditionellen Lehre mit ihren massiven Anthropomorphismen. Aber jedenfalls hat diese doch vor Schleiermacher voraus, daß sie das vorliegende Problem in seinem specifisch sittlichen Charakter erkannte und es nicht zu einem kosmischen verwischte. Es würde zu endlosen Wiederholungen führen, wollte ich diesen Gedanken auch hier weiter verfolgen. Genug, daß auch die Lehre von Sünde und Uebel mit ihren Consequenzen außer Zweifel stellt die ungebrochene Giltigkeit einer metaphysischen Weltansicht, die als solche ungeeignet erscheint, die sittlichen Probleme zu erklären.

4. Das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl als erlöstes oder die Lehre von der Gnade.

64. Allgemeine Charakteristik des christlichen frommen Selbstbewußtseins.

1. Das christlich-fromme Selbstbewußtsein ist ganz beherrscht durch den Gegensatz von Sünde und Gnade, dessen erste Seite bisher geschildert wurde, mit allen den Relationen, in welchen die Allgemeinheit von Sünde und Schuld zu Tage tritt. Die Anerkennung der Unvermeidlichkeit der Sünde auch für den Christen wird dadurch nicht abgeschwächt, daß derselbe die Sünde im Abnehmen und das Gottesbewußtsein im Zunehmen begriffen sieht. Das „künftige" völlige Verschwinden der Sünde bietet ihm keinen Ersatz für das faktische Fortwirken der mit Schuldbewußtsein gegebenen Unseligkeit, welche eben der prägnanteste Ausdruck der Unvermeidlichkeit der Sünde ist. Besteht nun aber ein nothwendiger causaler Zusammenhang zwischen dieser Unseligkeit und der Sünde, so folgt, daß man von Sündenvergebung nicht sprechen kann ohne vorher die wirk-

liche Erlösung zu constatiren, während andererseits die Erlösung sich immer in der Aufhebung jenes Gefühles der Unseligkeit dokumentiren wird.

Im christlichen Selbstbewußtsein ist nun aus diesem Grunde immer nur die Annäherung an den Zustand der Seligkeit, nie der volle Besitz derselben anzutreffen. Und dieser Annäherung sind wir uns nicht etwa als eines individuellen Privatbesitzes bewußt, sondern „als begründet in einem neuen göttlich gewirkten Gesammtleben, welches dem Gesammtleben der Sünde und der darin entwickelten Unseligkeit entgegenwirkt.“ Die „werdende Seligkeit“, welche die eigentliche Signatur des christlichen Lebens ausmacht, wird also in dem Maße als Wirkung göttlicher Gnade aufgenommen als das Gesammtleben, in dem der Einzelne sie erlebt, als göttlich gewirkt erkannt ist. Oder was dasselbe bedeutet: als von Christus ausgegangen.

Damit sind alle constitutiven Faktoren des christlich-frommen Selbstbewußtseins gegeben: a. die Annäherung an die Seligkeit mit dem Zunehmen der Macht des Gottesbewußtseins als der eigenthümliche inner-religiöse Zustand des Christen, b. dieser inner-religiöse Zustand als Wirkung Christi, wie sie vermittelt wird durch das von Ihm gestiftete Gesammtleben.

Ausgeschlossen wird damit die fanatisch-separatistische Leugnung der historischen Vermittelung der Gnade in Christo durch das neue Gesammtleben (die Kirche) und die pietistisch-spiritistische Annahme eines unzeitlichen und unräumlichen direkten Wirkens Christi zum Zwecke der Erlösung und Beseligung. Ferner wird damit ausgeschlossen die auf der Leugnung der Macht der Sünde beruhende Verkennung der religiösen und der eigenthümlichen historischen Bedeutung Christi für das Gesammtleben wie für den Einzelnen.

2. Es fragt sich nun aber wodurch denn eigentlich Christus und beziehungsweise die Gemeinde jene eigenthümliche ethisch-religiöse Wirkung erreiche?

Das christliche Selbstbewußtsein antwortet auf diese Frage: durch Mittheilung der sündlosen Vollkommenheit Christi. Das ist freilich eine Behauptung, die sich nicht beweisen läßt. Ist diese sündlose Vollkommenheit nicht erst von der Gemeinde auf ihn über-

tragen? Allerdings haben wir ja nicht mehr die persönliche Wirksamkeit Christi, sondern lediglich die seiner Gemeinde. Aber wie diese selbst sich nur als Wirkung Christi versteht, so erklärt sich auch unsere Anerkenntniß seiner Dignität nur als durch die Gemeinde vermittelte Wirkung seiner persönlichen Vollkommenheit.

Viel schwieriger scheint die andere Frage zu beantworten, wie die Gemeinde, die doch auch an der allgemeinen Sündhaftigkeit noch Antheil hat, die Wirkung der sündlosen Vollkommenheit Christi vermitteln könne?

Schleiermacher meint, daß allerdings „das Bild Christi", wie es als Gesammtthat und Gesammtbesitz in der Gemeinde fortlebe, den Eindruck sündloser Vollkommenheit dem Einzelnen mittheile. Schon das vollkommene Bewußtsein der Sünde sei eine Mittheilung dieser Vollkommenheit. Ferner wirke doch auch in den Verirrungen des christlichen Gesammtlebens als Regulator und innerer Impuls jene Vollkommenheit Christi fort, wie ja allerdings alle reformatorischen Erscheinungen in der Kirche zu bezeugen scheinen.

Wie sich nun die entscheidende erlösende Wirkung nicht aus dem christlichen Gesammtleben an sich erklärt, so erklärt sich natürlich der vollkommene Träger dieser Wirkung vollends nicht aus dem von der Sünde beherrschten Gesammtleben. In noch höherem Sinne wie die Entstehung der Kirche und die Bekehrung des Einzelnen muß also der Urheber von Beidem uns als „übernatürlich gewordener" erscheinen. Womit ja nicht ausgeschlossen ist, daß wie auf allen neuen Entwickelungsstufen so auch hier, die befruchtende göttliche Thätigkeit erst die menschliche Empfänglichkeit treffen mußte, wenn ein historischer Fortschritt entstehen sollte.[1])

Die mit der Erscheinung Christi eingetretene Begründung eines neuen Gesammtlebens wird freilich mit dem Ausdruck Erlösung nur sehr ungenügend bezeichnet. Nur der Anfang des Processes — die Mittheilung der Seligkeit — ist mit diesem überdies rein negativen Begriffe richtig charakterisirt. Die Beziehung auf die Sünde, welche damit zugleich gegeben ist, reicht auch nicht hin zur Erschöpfung der Sache um die es sich handelt. Besser wäre es daher jedenfalls Christus als den zweiten Adam und als Vollendung der Schöpfung

[1]) § 86—88.

zu bezeichnen, womit ja keineswegs geleugnet wird, daß aus dem Naturzusammenhang der ersten Schöpfung das höhere Leben, welches Christus in die Geschichte eingeführt hat, nicht erklärt werden kann. Allen vom ersten Adam stammenden Menschen gleich, erklärt sich der zweite Adam und sein „schlechthin kräftiges Gottesbewußtsein" nur als Wirkung göttlicher Ursächlichkeit in der Geschichte. Ohne das Erstere würde eine erregende und mittheilende Wirkung auf Andere von ihm nicht ausgehen, ohne das Zweite würde diese Mittheilung nicht Erlösung oder Neuschöpfung sein.

Freilich muß der Ausdruck Schöpfung auch hier auf den Begriff Erhaltung reducirt werden. Denn so wie wir uns selbst eine neue Creatur durch Christus nennen, ohne damit die Continuität unserer menschlichen Entwickelung in Abrede zu stellen, so ist in Christus eine neue Schöpfung in der Menschengeschichte erfolgt, in welcher sich doch nur die von Anfang an in unsere Gattung gelegte Tendenz auf volle Herrschaft des Gottesbewußtseins zur vollen Geltung gebracht hat. Nur vor einer solchen positiven Gesammtbetrachtung der Entwickelung unseres Geschlechtes läßt sich die Einheit des göttlichen Rathschlusses, wie er in Christus seine vollkommene Verwirklichung gefunden hat, rechtfertigen.

Nach Maßgabe dieser vorerst nur flüchtig skizzirten Gesichtspunkte wäre also die positive christliche Lehre zu entwerfen.

Zunächst handelt es sich wieder um die Beschreibung des christlich frommen Selbstbewußtseins, wie es durch die Gnade bestimmt ist. Dann folgt die Beschreibung des neuen Gesammtlebens in der Welt, oder Dessen was die Erlösung in der Welt gesetzt hat. Endlich erhalten die bisher gefundenen göttlichen Eigenschaften hier erst ihren vollen Gehalt, wo die Beziehung der ewigen Allmacht auf das Reich Gottes als ihre specifische Wirkung in den Vordergrund tritt.

Wir enthalten uns dieser Einleitung gegenüber vorerst jeder Kritik, zumal die hier skizzirten Gesichtspunkte erst in der Ausführung zur vollen Deutlichkeit gelangen. Nur darauf sei von vornherein hingewiesen, wie es sich in der Erlösung um nichts anderes handelt als um die Aufhebung der Prävalenz des sinnlichen über das höhere Bewußtsein und der damit verbundenen Unlust. Da

aber diese nur erfolgen kann durch eine positive reale und schöpferische Mittheilung neuen geistigen Fonds, so zieht Schleiermacher den Ausdruck Neuschöpfung oder unmißverständlicher: Vollendung der Schöpfung dem Begriffe Erlösung vor.

Endlich sei darauf hingewiesen wie er eigentlich zuerst das Gesammtleben als die eigenthümliche vollständige Wirkung des Erlösers schildern mußte, da er ja ausdrücklich anerkennt, daß das neue Leben im Individuum causirt wird durch die Gemeinde, sofern in ihr die sündlose Vollkommenheit des Erlösers fortlebt. Doch wird auch hierüber erst weiter unten ein sicheres Urtheil abzugeben sein.[1])

65. Die christologische Aufgabe.

Das Grundbewußtsein von seinem Gnadenstande, auf welches man bei jedem Christen rechnen könne, wird von Schleiermacher dahin bestimmt: „wir haben die Gemeinschaft mit Gott nur in einer solchen Lebensgemeinschaft mit dem Erlöser, worin seine schlechthin unsündliche Vollkommenheit und Seligkeit die freie aus sich herausgehende Thätigkeit darstellt, die Erlösungsbedürftigkeit des Begnadigten aber die freie in sich aufnehmende Empfänglichkeit."

Die Leugnung des ersten oder des zweiten Faktors im frommen Selbstbewußtsein, würde dasselbe seines christlichen Charakters entkleiden. Ohne die erlösende Ursächlichkeit Christi und ohne die lebendige Erfahrung derselben in der Erlösung kein Christenthum. Ein Lebenszusammenhang mit Christo ist überhaupt nur so denkbar, daß wir unsere Religiosität als Wirkung Christi erfahren. Wie man dabei das Maß von Freithätigkeit des Menschen im Reiche Gottes bemesse, ist Nebensache. Wie man den ganzen Vorgang sich erkläre, nicht minder. Hauptsache bleibt, daß wir Christus als Ursache der Erlösung nur haben in der lebendigen Erfahrung seiner erlösenden Wirkungen, und daß wir die letzteren nicht haben denn als Wirkungen der Erlöserkraft Christi. Bei der Analyse des christlichen Selbstbewußtseins handelt es sich daher um die Beantwortung der doppelten Frage: 1. wie in ihm der Er-

---

[1]) § 90.

ſer, 2. wie in ihm der Erlöſte nach ſeinem Verhältniß ſowohl
r Gnade wie zur Sündhaftigkeit erſcheine.

Dieſe Stellung des Problems iſt nun an ſich von hoher Be-
eutung. Sie zeigt der Chriſtologie nicht nur die Erlöſung aus der
erquickung mit der ſpeculativen Metaphyſik, ſondern auch mit der
iſtorie. Iſt die Erklärung des chriſtlichen Glaubens die Aufgabe
er Dogmatik, ſo hat ſie auch keinen andern chriſtologiſchen Beruf
ls eben dieſen: vom Standpunkte der chriſtlichen Heilser-
ahrung den Heilswerth Chriſti zu beſtimmen, indem ſie
on der erfahrenen Heilswirkung zurückſchließt auf die in
ieſer Wirkung präſente Heilsurſache. Das iſt eine poſitive
nd das iſt eine lösbare wiſſenſchaftliche Aufgabe. Im Grunde hat
ie chriſtliche Gemeinde dieſen Weg auch immer eingeſchlagen. Es
äre in der That ſchlimm, wenn unſer Urtheil über den Heilswerth
hriſti ſiſtirt werden müßte, bis man ſich etwa über eine ſpeculative
ethode zur Eruirung ſeines Weſens, welches uns ſtets verborgen
eiben wird, oder über die Details ſeiner Geſchichte, welche immer
r fragwürdig erſcheinen werden, geeinigt hätte! Ueberdies haben
r in der Religion an Chriſtus nur ein religiöſes Intereſſe; und
f religiöſe Weiſe wiſſen wir nur von ihm ſofern wir unter
ner religiöſen Einwirkung ſtehen — alſo gerade das was zum
ile nothwendig iſt und das ganz genau nnd ganz unabhängig
n ſpeculirender Metaphyſik und hiſtoriſcher Kritik, nach der all-
meinen Methode des Erkennens, derzufolge wir überall nur er-
nnen nach Maßgabe unſerer Erfahrung. Ein übereinſtimmendes
theil über Chriſtus herbeiführen, heißt demnach die Erfahrungen
on ſeiner Erlöſerkraft verbreiten und ausgleichen. Aller-
ngs eine etwas ſchwerere Methode als die kirchliche Oktroirung be-
immter theoretiſcher und hiſtoriſcher Anſichten über Chriſtus. Aber
gleich eine Methode die ganz ſicher davor ſchützt, daß man in Theo-
gie und Kirche ſtatt des lebendigen Heilsglaubens ſich mit dem
mſeligen Surrogat des doktrinär-hiſtoriſchen Glaubens an mehr oder
eniger „Heilswahrheiten und Heilsthatſachen" begnügt. Als ob
ieſe die Erlöſung ſchaffen könnten! Und als ob dieſe, wie ſie von
er theologiſchen Vernunft ausgewählt und formulirt werden, nicht
uch von derſelben theologiſchen Vernunft wieder geſichtet und

kritisirt werden dürften! Es thut wahrlich noth, sich wieder der Schleiermacher'schen Methode zur Feststellung und Erklärung unseres Glaubens an Christus zu bedienen, um diesen Glauben auf etwas Haltbareres als theologische Illusionen zu gründen.[1])

Doch man verzeihe diese emphatische Einführung in die Schleiermacher'sche Christologie! Das Lob, welches ich der Methode zollen muß, werde ich ja leider auch hier nicht auf die sachliche Darstellung ausdehnen können.[2])

Von Christus wissen wir also „auf religiöse Weise" genau soviel als er religiöse Wirkung auf uns ausübt. Die eigenthümliche Thätigkeit, welche der Erlöser auf uns ausübt, ist es, die uns allein gestattet über seine eigenthümliche Würde etwas auszusagen. Ueber den Gehalt seiner Person etwas auszusagen, ohne von seiner erlösenden oder schöpferischen Thätigkeit etwas erfahren zu haben, ist völlig leer, eitel, nutzlos. Wir erkennen die Dinge und die Personen überhaupt nur sofern sie uns afficiren, auf uns wirken. Das hat Schleiermacher von Kant gelernt. Das Urtheil über das Wesen, den Gehalt, die Dignität der Dinge und Personen ist immer nur in der Form eines bescheidenen Rückschlusses von der erfahrenen Wirkung auf die nur in der Wirkung erfahrbare Ursache möglich. In diesem Sinne behauptet Schleiermacher völlig mit Recht die Identität von Wirksamkeit und Würde, von erfahrener Wirkung und erfahrbarer Ursache. Eine Vorstellung von der Person Christi hat gar keinen Sinn, wenn sie nicht gebildet wird auf Grund der von uns erfahrbaren Thätigkeit dieser Person. Andrerseits drängt uns allerdings ein bekanntes Gesetz des Erkennens unser Urtheil über die erfahrene Einwirkung Christi abzuschließen in der Vorstellung von seiner Person als der Ursache dieser Wirkung. Wie wir aus der Welt als der Offenbarung Gottes zurückschließen auf Gott als die Ursache der Welt, so schließen wir von der Erlösung, von dem neuen Gesammtleben des Christenthums zurück, auf seine Ursache Christus.[3])

---

[1]) Wie es übrigens Neuere, ich nenne vor Anderen Ritschl, wirklich thun. Vgl. dessen Rechtfertigungslehre Bd. III.

[2]) Christl. Glaube § 91.

[3]) A. a. O. § 92.

Billigt man nun diese Grundsätze für die Behandlung der Christologie, so muß man unbedingt fordern, daß die Darstellung der eigenthümlichen Wirkung Christi im Einzelnen und in der Gemeinschaft, und zwar selbstredend die eigenthümliche ethisch-religiöse allgemein erfahrbare Wirkung Christi — die Versöhnung und die Heiligung — der Darstellung seiner Person und seines Geschäfts, die ja nur aus jener Wirkung uns bekannt werden, voranzugehen habe. Ferner muß man fordern, daß nicht die Lehre von der Person, sondern von dem Werke Christi nach denselben erkenntnißtheoretischen Grundsätzen an die Spitze gehört. Leider hat die Anbequemung an die traditionelle Lehre Schleiermacher hier gerade von der Durchführung seines methodologischen Programms abgehalten. Gewiß nicht zum Vortheil der Sache.

66. Die Person Christi.

1. Es ist christliche Ueberzeugung, daß eine höhere Entwickelung des Gottesbewußtseins nicht mehr bevorsteht, daß dasselbe vielmehr in Christus schlechthin vollkommen realisirt ist. Ebenso: daß alles Wachsthum des Gottesbewußtseins bedingt ist durch die Empfänglichkeit für seine Einwirkung und daß alles christliche Gottesbewußtsein nur als Annäherung an dasjenige Christi selbst gelten kann.

Damit ist nun Christus die Würde des geschichtlichen Urbildes auf dem Gebiete des Gottesbewußtseins zugestanden.

Schleiermacher stellt die Behauptung, daß das Gottesbewußtsein, beziehungsweise „die Idee der Menschheit", sich in dem Individuum Christus vollkommen realisirt habe, zunächst als ein Postulat des christlichen Bewußtseins, auf. Und man kann nicht sagen, daß es ihm gelungen wäre, dieses Postulat genügend zu begründen. Der Einwurf, daß eine stets unvollkommene Wirkung nicht den Rückschluß auf eine schlechthin vollkommene Ursache fordere, wird doch wahrlich nicht durch die oberflächliche Bemerkung entkräftet, daß man Christus doch nie übertreffen könne und daß die Menschheit hinter jeder anderen „Art des Seins" zurückbleibe, wenn sich ihre Idee nirgends vollkommen realisirt habe. Es ist ja eine sehr feine Erklärung, derzufolge die Idee der Vorbildlichkeit nicht ausreiche, um die pro-

...vollkommenheit seiner
meinde, rechtfertigen.

Statt darauf einzugehen, blei
Postulate der Urbildlichkeit (oder de
der Menschheit in einem Individuu
Behauptung fort, daß sich ein urbildl
dukt der sündhaften Gattung, sondern

Das ist aber eine ganz andere
es zunächst das Postulat der Urbildl
herrührenden ethisch-religiösen Wirk
Unterlassungssünde läßt die ganze
Christi als bodenlos erscheinen.

Indessen einmal den urbildlich
setzt, ist ja Schleiermacher völlig im
daß sich das geschichtliche Auftreten
und kräftigen Gottesbewußtseins nur
in welchem sich der Begriff des Men
bewußtseins vollendet" zurückführen
Keim zum Gottesbewußtsein und die
lung wesentlich gleich sind, erklärt sich
stetig fortschreitenden Entwickelung d
einer ursprünglichen persönlichen Au
Fond, den bei Anderen zu vermuthen
Anlaß gibt. Die Allmählichkeit seiner

t der Sünde hindurchgegangen sei. Sogar die Bedingungen und
läffe zur Sünde sollen Christo durchaus fern geblieben sein, „so
z wir das Werden seiner Persönlichkeit von der ersten Kindheit
bis zur Vollständigkeit seines männlichen Alters uns vorstellen
nen als einen stetigen Uebergang aus dem Zustand der reinsten
schuld in den einer rein geistigen Vollkräftigkeit.“ Wogegen seine
hängigkeit von Volk und Zeit seiner Dignität als Erlöser abso-
keinen Eintrag thun können. [1])

Einerseits haben wir also die Gleichheit des Erlösers mit
en Menschen „vermöge der Selbigkeit der menschlichen Natur“ zu
statiren, andererseits auf Grund seiner Erlöserqualität die Ver-
edenheit desselben von Allen, wie sie in der stetigen Kräftigkeit
es Gottesbewußtseins, „welches ein eigentliches Sein Gottes in
ı war,“ hervortritt.

Wie gesagt, die „Selbigkeit“ der menschlichen Natur im Er-
r wird durch seine sündlose Entwickelung nicht in Frage gestellt.
ın das Schuldbewußtsein in uns macht es ja völlig klar, daß
alle auf sündlose Entwickelung zur Vollkommenheit angelegt
. Ebensowenig dadurch, daß er uns Anderen als Erlöser gegen-
rsteht. Denn etwas Analoges ist ja auf allen Gebieten mensch-
er Thätigkeit zu finden. Die genialen Künstler, die Heroen der
ssenschaft, die Bahnbrecher der sittlichen Cultur überragen Alle
Lebenskreis, den sie beherrschen, und sie würden ihn nicht un-
ingt beherrschen, wenn sie in der entgegenkommenden Empfäng-
keit der Menschen nicht das schon keimartig vorfänden, was sie
ın allerdings erst entwickelungsfähig machen.

Freilich soll die eigenthümliche Würde und Wirksamkeit des
ösers über jedes menschliche Maß hinausgehen. Denn während
h die größten Heroen in ihrer Wirksamkeit zeitlich und räumlich
ingt erscheinen, geht die Erlöserthätigkeit auf das ganze Ge-
echt in aller Zeit. Eben um deswillen sind wir genöthigt ein
solut kräftiges und absolut vollkommenes Gottesbewußtsein in
ı vorauszusetzen.

Dieses Gottesbewußtsein nennt Schleiermacher nun „ein Sein

[1]) A. a. O. § 93.

Gottes in Christo." Und zwar in einem anderen Sinne als das von jedem Menschen gelte.

Dieser Ausdruck hat aber seine besonderere Schwierigkeit. Ein Sein Gottes im Einzelnen nämlich gibt es nach Schleiermachers Grundvoraussetzung überhaupt nicht. Vielmehr da Gott nur als „reine Thätigkeit", als absolute Causalität gedacht werden kann, jedes einzelne Dasein aber ein „Ineinander von Thätigkeit und Leidentlichkeit ist," so hat Gott sein Sein nur in der ganzen Welt, oder genauer, in der absoluten Thätigkeit deren Resultat immer die ganze Welt ist. Nur sofern ein Einzelwesen die Welt repräsentirt, kann von einem Sein Gottes in ihm geredet werden.

Man erinnere sich: die Bedingung des Innewerdens oder Erlebens der absoluten Causalität ist die Erweiterung des Selbstbewußtseins zum Weltbewußtsein. Nur weil der Mensch fähig ist das Bewußtsein seiner wesentlichen Gleichheit mit der ganzen Welt zu vollziehen, ist er fähig der absoluten Causalität inne zu werden.

Das ist nun weder im Fetischismus noch im Polytheismus noch endlich im jüdischen Monotheismus der Fall gewesen. Das Gottesbewußtsein bleibt hier trotz aller Anläufe zum Universalismus lokal und national begrenzt. Warum? Weil diejenige Culturstufe, auf welcher der Mensch seine wesentliche Gleichheit mit der ganzen Welt entdeckt, noch nicht erreicht war. Und eben deshalb war auch hier weder ein reines noch ein absolut kräftiges Gottesbewußtsein möglich.

Nach dieser Maßgabe sind also auch die von der Vermittlungstheologie so hochgelobten Sätze zu verstehen, daß das Gottesbewußtsein in Christo „eine Einwohnung des höchsten Wesens" in ihm war und zwar so, daß es „sein eigenthümliches Wesen und sein innerstes Selbst" ausmachte. Hiernach ist die weitere Auslassung zu erklären: „wir werden nun rückwärts gehend sagen müssen, wenn erst durch ihn das menschliche Gottesbewußtsein ein Sein Gottes in der menschlichen Natur wird, und erst durch ihn die vernünftige Natur, die Gesammtheit der endlichen Kräfte, ein Sein Gottes in der Welt werden kann, daß er allein alles Sein Gottes in der Welt und alle Offenbarung Gottes durch die Welt in Wahrheit vermittelt, insofern er die ganze, eine neue Kräftigkeit des Gottesbewußtseins enthaltende und entwickelnde Schöpfung in sich trägt."

Beide Seiten in Christo verhalten sich nun genau so in der :it seiner Person zu einander, wie sich der Intellekt zu den ichen Funktionen in uns verhalten sollte. Was also Gott in nie recht gelingen will, ist ihm in Christo gelungen: „er ist in Person geworden," sofern eben die Totalität aller Le-sfunctionen in Christo von der Einheit des geistigen incips in ihm absolut beherrscht waren. Womit selbst-end ausgeschlossen ist, was die unter dem Einflusse der polythei-chen Mythologie gebildete katholische Kirchenlehre behauptet, daß e Seite eine besondere Natur und daß die göttliche Natur Christi gar eine besondere Person war.[1])

Hat somit Christus die ganze menschliche Entwickelung mit ns gemein — einschließlich des naturnothwendigen Vorsprungs der nnlichen Funktionen vor dem geistigen Einheitsbewußtsein — so rklärt sich doch die absolute Kraft des Gottesbewußtseins, die er vor uns voraus hat, nur aus seiner dem sündhaften Gesammtleben entrückten, ursprünglichen persönlichen Ausstattung. Wir müssen nämlich jede Person gerade in dem, in welchem sie sich über ihre Familie, ihr Geschlecht, Volk und ihre Zeit erhebt, „als eine Thatsache der menschlichen Natur im Allgemeinen" begreifen. Der Anfang des Lebens Jesu erklärt sich nun aber gar nicht aus dem Umfange der ihm vorangehenden Zeit- und Volks-entwickelung, sondern ausschließend aus diesem Gesichtspunkte, „daß er von vorneherein von allem verbreitenden und das innere Got-tesbewußtsein störenden Einflusse früherer Geschlechter frei sein mußte und daß er nur als eine ursprüngliche That der menschlichen Natur, d. h. als eine That derselben als nicht von der Sünde afficirbar zu begreifen ist."

Weil durch ihn „eine neue Einpflanzung des Gottesbewußt-seins" stattfand, mußte er von jedem nachtheiligen Einfluß von der Geburt an frei bleiben; und weil er eine „ursprüngliche und un-sündliche Naturthat" war, konnte er die menschliche Natur mit

---

[1]) Woraus sich endlich ergibt, daß das Prädikat Gottessohn selbst-redend nur auf die ganze Person Christi und nicht nur auf die s. g. göttliche Natur zu beziehen ist. Vgl. § 93–96.

Gottesbewußtsein sättigen. Wie im ersten Adam das ursprüngliche Erscheinen der menschlichen Natur nur als schöpferischer Act verstanden werden kann, „so ist auch bei dem Erlöser beides dasselbe seine von jedem nachtheiligen Einfluß der natürlichen Abstammung losgerissene geistige Ursprünglichkeit und jenes ebenfalls als schöpferisch sich erweisende Sein Gottes in ihm." Die unzureichende „Geistesmittheilung" an den ersten Adam findet ihre Ergänzung in der vollkommenen Geistesmittheilung an den zweiten Adam, so daß die damit gegebene Vollendung der Menschheit als Resultat eines einzigen göttlichen Rathschlusses, beziehungsweise einer einzigen naturgemäßen Entwickelungsreihe erscheint.[1])

2. Wir werfen zur Vervollständigung noch einen Blick auf die Auseinandersetzung Schleiermachers mit der Kirchenlehre. Ein Eingehen auf die müßige Behandlung unlösbarer Probleme erscheint ja freilich wunderlich genug vom Standpunkte seiner Erkenntnißlehre, aber es läßt zugleich seine positive Ansicht noch deutlicher hervortreten.

Er hat es oben abgelehnt von zwei Naturen in Christo zu reden mit vollem Rechte ohne Zweifel — aber er accommodirt sich wieder dieser Redeweise, indem er das Verhältniß beider die Person Christi constituirenden Seiten im Anschluß an die Kirchenlehre erläutert.

Allerdings kann Schleiermacher, auch wo er die Entstehung Christi für ein Mysterium erklärt, die Vereinigung beider „Naturen" in Christo sich irgendwie vorstellig machen. Er muß dann nach seinen metaphysischen Principien die göttliche Seite als die allein thätige, die menschliche als die allein „leidende oder aufgenommen werdende" vorstellen, während selbstredend mit dem Momente der Vereinigung beider zu einer Person jede Thätigkeit als eine gemeinschaftliche zu denken ist.

Denn die menschliche Natur ist wohl fähig das Göttliche aufzunehmen, nicht aber es zu produciren, während allerdings die personbildende Kraft in ihr gesucht werden muß. Eine besondere göttliche Thätigkeit bei der Entstehung Christi ist aber nur insofern anzunehmen als die ewige Thätigkeit Gottes, welche constant auf die

[1]) § 94.

reinigung mit der menschlichen Natur gerichtet ist, in ihm sich
llkommen realisirt hat. Diese besondere göttliche Thätigkeit, welche
auch aus der reproduktiven Kraft der Gattung nicht erklärbare
bildlichkeit Christi uns postuliren läßt, kann aber unmöglich durch
Regirung der menschlichen Vaterschaft bei seiner Erzeugung un-
em Verständniß näher gebracht werden. Ebensowenig wird Christus
durch aus dem Zusammenhange des sündhaften Gesammtlebens
ausgehoben, dem ja doch seine Mutter angehören soll. Aber was
Hauptsache ist: es ist nicht nur keinerlei Möglichkeit, sondern
ch gar kein christliches Interesse daran betheiligt eine Physik der
burt Christi zu entwerfen. Das christliche Interesse haftet
diglich daran Christus so zu denken, daß die volle Heils-
rkung, die von ihm ausgeht, in seiner Person ihre
reichende Ursache finde. Auf diesem Wege stellen wir die
bildlichkeit Christi auf dem ethisch-religiösen Gebiete fest und
stuliren für ihn einen dieser entsprechenden Lebensanfang. Der
gemeine Begriff der übernatürlichen Erzeugung, wie er identisch
mit dem Begriffe des Schöpferischen, Ursprünglichen oder der
ensoffenbarung, ist uns dabei unentbehrlich. Aber der Versuch
den physikalischen Proceß einzudringen, überschreitet nicht nur die
enzen aller Erkenntniß, auch der dogmatischen, sondern dient
h in keiner Weise einem Heilsinteresse.

Soviel über die „Entstehung" Christi. Was nun weiter „die
meinschaftlichkeit des Seins Gottes in Christo und seiner mensch-
hen Natur" betrifft, so tritt die große Schwierigkeit des Systems
ade hier natürlich zu Tage. Wie soll die absolute Einheit mit
wechselnden Mannichfaltigkeit, wie soll die absolute Thätigkeit mit
wechselnden Empfänglichkeit, wie soll sich die unendliche Gott-
t mit dem endlichen beschränkten Individuum vereinigen können?
r so, meint Schleiermacher, daß eben die Totalität aller Lebens-
vegungen in Christo (seine menschliche Natur) absolut beherrscht
rd durch die ihr zu Grunde liegende göttliche Einheit des geistigen
incips in Christo (seiner göttlichen Natur). Es kommt darauf an,
ß Christus in allen seinen Handlungen und Worten beherrscht ist
rch die in ihm präsente „göttliche Liebe", oder durch die „ur-
ünglich Thätigkeit", die das Wesen Gottes ist und die eben in

der Zusammenfassung des Vielen zu einem harmonischen Ganzen sich wie in der Welt so in Christo offenbart.

Wenn demnach oben gesagt war: die personbildende Kraft liege in der menschlichen Natur, so ist das dahin zu modificiren, daß die natürlichen Zustände des Menschen zu persönlichen erst werden durch die Concentrationskraft des Selbstbewußtseins. Aber eben dieses Selbstbewußtsein war deshalb in Christo ein Sein Gottes, weil es eben ungestört durch die Velleitäten der sinnlichen Natur die Funktion der concentrirenden Harmonisirung aller Lebenszustände absolut und ununterbrochen ausgeübt hat. Ausdrücklich sagt Schleiermacher, daß das Aufgenommenwerden aller natürlichen Zustände „in das innerste persönliche Selbstbewußtsein" identisch sei mit ihrem Durchdrungenwerden von einem „göttlichen Impulse". „Kein Thätigkeitszustand in Christo, der nicht vom Sein Gottes angefangen hätte und von der menschlichen Natur vollendet worden wäre, und kein leibentlicher, dessen ihn erst zu einem persönlichen erhebende Verwandlung in Thätigkeit nicht denselben Gang genommen hätte."

Wie sich Schleiermacher das Zusammenwirken der menschlichen und göttlichen Seite in Christo denkt, entwickelt er durchaus folgerichtig nach den Principien seiner Psychologie. Nämlich in den einzelnen Acten des Willens, des Denkens, sowie des Empfindungslebens haben wir bereits das „zeitlich gewordene Resultat" des inneren göttlichen Princips, das an sich unveränderlich, im Contracte mit der persönlichen Organisation, wie sie in Wechselwirkung mit der Außenwelt steht, — sich selbst gar nicht theilt, aber auf getheilte und verschiedene Bewegungen wirkt und uns somit als verendlicht erscheint, ohne es doch zu sein. „Sich selbst gleichbleibend und unveränderlich" erscheint das Sein Gottes in Christo als der constante alle Funktionen beherrschende und durchdringende Impuls, durch den übrigens durchaus nichts anderes wird, als eine wirkliche menschliche Person und Lebensführung. Beides aber ist gleich wesentlich: ohne die wirkliche menschliche Person würde das Göttliche in Christo gar nicht sich realisiren, und ohne das „anfangende" unbedingt causirende göttliche Princip würde keine vollendete, d. h. ganz einheitliche und harmonische menschliche Person möglich sein.[1])

[1]) § 97, 1—4.

iben wir somit in Christus punktuell das allgemeine Ver-
Gottes zur Welt realisirt, demzufolge eben Gott die abso-
absolut einheitliche Causalität der vielheitlichen gegensätz-
elt ist, so versteht es sich, daß von einem Austausch gött-
d menschlicher Eigenschaften in Christo nicht geredet werden
ebensowenig wie von einem Einflusse der menschlichen Seite
göttlichen Kern. Ferner ist Gott als absolute Causalität
wirksam in Christo, so ist jede Möglichkeit des Sündigens
hlossen. Das Wunder ist eben darin zu finden, daß die gött-
Causalität in jedem Anderen durch das Fleisch gehemmt wird,
gen in Christo in absoluter Kraft auftritt. Ebenso kann der
fel von Lust und Unlust in ihm nie persönlich bezogen ge-
n, sondern immer nur als Mitgefühl mit den Anderen aufge-
en sein; wie denn Schleiermacher ausdrücklich leugnet, daß auch
Tod von Christus als Uebel empfunden werden konnte.[1])

3. Wie nun diese Christologie eigentlich zu erklären sei, das
eine Frage, die für jeden Kenner der psychologischen und meta-
ysischen Grundansichten Schleiermachers allerdings ganz zuverlässig
ntwortet werden kann. Wer aber auf eine Erklärung der Christo-
e aus dem Ganzen des Schleiermacher'schen Systems nicht ein-
n will, der verzichte lieber auf jedes Urtheil, als daß er in die
vage Formel „von dem Sein Gottes in Christo, welches
eigenthümliches Wesen und sein innerstes Selbst
gemacht habe,“ etwa seine eigenen christologischen Anschauungen
rägt. Da nun aber sogar in amtlichen kirchlichen Erlassen diese
mel als Instanz für die Orthodoxie Schleiermachers geltend ge-
ht worden ist, so ist es allerdings von doppelter Wichtigkeit, den
ten Sinn derselben gegen jegliche Mißdeutung festzustellen.[2])

Um übrigens Wiederholungen zu vermeiden, verweise ich aus-
lich auf meine Erklärung der psychologischen und metaphysischen
ndbegriffe, wie ich sie im ersten Bande gegeben habe.

Zunächst ist es klar, daß die Begriffe Urbildlichkeit, sündlose

---

[1]) § 98 f.

[2]) Ich denke an die bekannte Entscheidung des Berliner Oberkirchen-
s in der Sache des Dr. Sydow.



nachgewiesen, identisch mit der W
heit. Diese Wiederherstellung wir
Streit, in welchem sich Geist un
absoluten Herrschaft des Geistes
wird die Idee der Menschheit, w
netät des Geistes oder der Vern
wird die Harmonie zwischen den
dem Postulate des Geistes her
widerstrebenden, sinnlichen Funkti
den einheitlichen Geist zum harm
Person mit diesem sich verbinden.

In nichts Anderem besteht
oder sündlose Vollkommenheit des
durch die absolute und vollkomm
sinnlichen Lebens durch das geistige
des Charakters erreicht hat, in w
realisirt. Die Erklärung der Beg
von entscheidender Bedeutung ist,

Nun kommt aber weiter i
Wesen nach Einheit, beziehungsw
und als solcher punktuelle Re
heit oder Gottes ist. Im Selbs
bewußtsein mitgesetzt und zwar
Gottes im Menschen. Bewußt w
sofern wir unser Selbstbewußtsein

als Individuen erleben, deshalb erleben wir es in der Form der absoluten Abhängigkeit.

Bei Christus verhält sich die Sache der Form nach genau ebenso: „als Repräsentant der Welt" erlebt er Gott in sich als absolute Einheit, beziehungsweise absolut einheitliche Thätigkeit. Nur so erklärt sich seine zeit- und raumlose Wirksamkeit. Nur so erklärt sich seine sündlose Vollkommenheit.

Ihm so gut wie Allen wird das Gottesbewußtsein als solches vermittelt durch die Welt. Es ist der Form nach das allgemeine Gottesbewußtsein, aber das religiöse Bewußtsein Christi ist das absolut reine, weil es durch Vermittelung des Weltganzen die Absolutheit, Einheit und Unendlichkeit der göttlichen Causalität recipirt.

Wie in jedem Menschen das Gottesbewußtsein als die das Wesen des Menschen constituirende Anlage gesetzt ist, so auch bei ihm. Es würde ihm nicht durch das Weltganze vermittelt werden, wenn nicht der „Sinn" für die absolute Einheit mit der punktuellen Einheit des Ich gesetzt wäre.

Trotzdem besteht eine wesentliche Differenz zwischen Christo und den übrigen Menschen. Sie ist erkennbar an seiner Unsündlichkeit, beziehungsweise seiner erlösenden Wirkung; sie muß aber auch postulirt werden für sein innerstes Wesen, soll die in seinen Wirkungen evidente Vollkommenheit seines Charakters erklärt werden. Worin besteht nun die wesentliche, innere Verschiedenheit Christi von allen Menschen?

Darin daß eben das in Allen gleiche Gottesbewußtsein in ihm absolut kräftig war, während es auch in den Christen zwar dieselbe Reinheit und Klarheit, nicht aber dieselbe jede Schwäche und jede Sünde ausschließende constante Kräftigkeit behauptet. Sowenig wie die Erlösung vorwiegend in der Aufklärung des Gottesbewußtseins besteht, sowenig ist ihre Causalität nur in der Reinheit und Wahrheit des Gottesbewußtseins Christi zu suchen. Sowenig die Erlösung in einer bloßen moralischen Erweckung und Anregung zu suchen ist, so wenig genügt es ihre Ursache in der Nachahmungswürdigkeit oder Vorbildlichkeit des Charakters Christi zu finden. Wie sie vielmehr in einer grundlegenden totalen Umgestaltung des Verhältnisses zwischen den sinnlich egoistischen Im-

erklärt sich eben nur daraus, daß d
die gesammte gegensätzliche Welt zur
bringt, in seiner Person ihr vollkomm
ihr vollkommen — soweit es in ein
möglich ist — realisirt hat.

Diese nie versagende absolute
in Christo, welche sein Wesen ausma
niger wie die Vernunft selbst aus der
sie erklärt sich nur als ursprüngliche
lung Gottes an Christus; sie ist in
ihm. Das Gottesbewußtsein als form
allen Menschen, das Gottesbewußtsein
Leben beherrschende *Willenskraft* h
eben diese *Kräftigkeit* des Gottesbe
deren durch die Sünde gelähmt wird, e
schöpferisches, ursprüngliches Hervortr
causirenden Gottheit, die eben durch
lung an den Erlöser jede sündhafte Re
von vornherein unmöglich gemacht ha

Es ist ja nun ein Verdienst, da
als Lebensmittheilung und demgemäß
vollkommenen Lebensanfang in der G
eminente Einfluß Schleiermachers auf

s Individuen erleben, deshalb erleben wir es in der Form der
solnten Abhängigkeit.

Bei Christus verhält sich die Sache der Form nach genau
enso: „als Repräsentant der Welt“ erlebt er Gott in sich als ab-
ute Einheit, beziehungsweise absolut einheitliche Thätigkeit. Nur
erklärt sich seine zeit- und raumlose Wirksamkeit. Nur so erklärt
) seine sündlose Vollkommenheit.

Ihm so gut wie Allen wird das Gottesbewußtsein als solches
rmittelt durch die Welt. Es ist der Form nach das allgemeine
ttesbewußtsein, aber das religiöse Bewußtsein Christi ist das ab-
ut reine, weil es durch Vermittelung des Weltganzen die Absolut-
t, Einheit und Unendlichkeit der göttlichen Causalität recipirt.

Wie in jedem Menschen das Gottesbewußtsein als die das
sen des Menschen constituirende Anlage gesetzt ist, so auch bei
n. Es würde ihm nicht durch das Weltganze vermittelt werden,
in nicht der „Sinn“ für die absolute Einheit mit der punk-
llen Einheit des Ich gesetzt wäre.

Trotzdem besteht eine wesentliche Differenz zwischen Christo
) den übrigen Menschen. Sie ist erkennbar an seiner Unsünd-
keit, beziehungsweise seiner erlösenden Wirkung; sie muß aber
h postulirt werden für sein innerstes Wesen, soll die in seinen
rkungen evidente Vollkommenheit seines Charakters erklärt werden.
rin besteht nun die wesentliche, innere Verschiedenheit Christi
ı allen Menschen?

Darin daß eben das in Allen gleiche Gottesbewußtsein in
ı absolut kräftig war, während es auch in den Christen zwar
elbe Reinheit und Klarheit, nicht aber dieselbe jede Schwäche und
: Sünde ausschließende constante Kräftigkeit behauptet. Sowenig
die Erlösung vorwiegend in der Aufklärung des Gottesbe-
ßtseins besteht, sowenig ist ihre Causalität nur in der Reinheit
) Wahrheit des Gottesbewußtseins Christi zu suchen. Sowenig
Erlösung in einer bloßen moralischen Erweckung und Anregung
suchen ist, so wenig genügt es ihre Ursache in der Nachahmungs-
rdigkeit oder Vorbildlichkeit des Charakters Christi zu finden. Wie
vielmehr in einer grundlegenden totalen Umgestaltung
) Verhältnisses zwischen den sinnlich egoistischen Im-

dringende, sofern der entscheidende Eindruck seiner Vollkommenheit immer das Erste ist; und sie ist zugleich anziehende, sofern wir eben die Vollendung unseres eigenen Wesens in diesem Eindrucke in Aussicht gestellt sehen. Nun handelt es sich bei der erlösenden Thätigkeit Christi um diejenige Umbildung unserer sämmtlichen Lebensfunktionen, welche ihre Unterordnung unter das geistige Princip nach sich zieht, nachdem diesem geistigen Princip in uns durch den Einfluß Christi dasjenige Kraftmaß zugeführt worden ist, welches seine Herrschaft sicher stellt. Erst dadurch werden wir einheitliche harmonische Personen. Demnach ist Christi Thätigkeit auf uns direkte Fortsetzung der „personbildenden göttlichen Einwirkung auf die menschliche Natur“ in Christo. Diese Thätigkeit richtet sich aber als göttliche nicht auf das Individuum, oder auf einzelne Gruppen von Individuen, sondern auf die menschliche Natur als solche. „Und so ist die gesammte Wirksamkeit Christi nur die Fortsetzung der schöpferischen göttlichen Thätigkeit, aus welcher auch die Person Christi entstand. Denn auch diese hatte die Richtung auf die menschliche Natur, in welcher jenes Sein Gottes sein sollte, aber so daß die Wirkungen derselben durch das Leben Christi als des ursprünglichen Organs vermittelt sind für alle im natürlichen Sinn schon persongewordene menschliche Natur, nach Maßgabe wie sie sich mit jenem Leben und dessen sich immer fortbildenden Organismus in geistige Berührung bringen lassen, um mit Ertödtung der früheren Persönlichkeit (in welcher das Fleisch den bewußten Willen beherrschte) in der Lebensgemeinschaft mit Christo zu Personen in der Gesammtheit jenes höheren Lebens (in welcher wir mit der Herrschaft des Geistes auch erst die volle Einheit unserer Person finden) gestaltet zu werden.“ [1])

Indessen was wir in der Lebensgemeinschaft mit Christo erleben, wird später noch deutlicher hervortreten. Hier kommt es zunächst auf diesen Begriff selbst an.

Schleiermacher erläutert diesen Begriff, indem er ihn der empirischen und der magischen Vorstellung von der Wirksamkeit Christi gegenüberstellt.

Die empirische Vorstellung beschreibt nämlich die Thätigkeit

[1]) § 100.

könne, ist von ihm praktisch und theoretisch gelöst, indem er die Einheit der Welt nicht nur in ihrer Ursache erkannt, sondern in der absoluten Kräftigkeit seines Gottesbewußtseins als die weltbeherrschende, welteinigende Kraft zunächst an sich in volle Wirksamkeit gesetzt hat.

Indessen wird erst die Darstellung des „Geschäftes" Christi, welche nach Schleiermachers Methode an die Spitze der Christologie gehörte, die volle Bestätigung und die Ergänzung dieses Urtheils bringen können.

67. Das Werk Christi.

1. Das Geschäft Christi, wie Schleiermacher sich ausdrückt, kann selbstredend nur in seiner erlösenden Thätigkeit gefunden werden, wie sie auf die ganze Menschheit und alle Zeit gerichtet ist, sich aber immer nur an der Gemeinde des Gottesreichs realisirt.

Diese erlösende Thätigkeit besteht nun in nichts Anderem als in der Aufnahme der Gläubigen in die Kräftigkeit seines Gottesbewußtseins.

In Christus geht, wie nachgewiesen, alle Thätigkeit „vom Sein Gottes in ihm" aus. Eine andere göttliche Thätigkeit als die constant causirende oder die schöpferisch erhaltende gibt es nicht. Demnach muß die Thätigkeit, durch welche der Erlöser uns in seine Lebensgemeinschaft aufnimmt, als eine schöpferische, in ihm, nicht in uns begründete angesehen werden. Aber sowie die göttliche Thätigkeit „Freies" hervorbringt, nämlich die mit einer relativen Selbstbewegungskraft ausgestatteten Einzelexistenzen in der Welt, so bringt sie auch wo sie sich des Organs der Person Christi bedient durchaus Freies hervor. Sowie Gott auf Christus so kann auch Christus auf uns nur wirken nach Maßgabe unserer eben als freie ewig causirten Naturen. Es handelt sich also bei der Aufnahme in die Lebensgemeinschaft mit Christo um die Erweckung des Willens sich aufnehmen zu lassen, ein Effekt, der selbstredend nur eintreten kann, wenn wir in die Machtsphäre des Geistes Christi eintreten und uns zur Anschauung seiner Selbstoffenbarung erheben.

Die ursprüngliche Thätigkeit des Erlösers muß demnach nach Analogie der persönlichen Sympathie gedacht werden. Sie ist ein-

dringende, sofern der entscheidende Eindruck seiner Vollkommenheit immer das Erste ist; und sie ist zugleich anziehende, sofern wir eben die Vollendung unseres eigenen Wesens in diesem Eindrucke in Aussicht gestellt sehen. Nun handelt es sich bei der erlösenden Thätigkeit Christi um diejenige Umbildung unserer sämmtlichen Lebensfunktionen, welche ihre Unterordnung unter das geistige Princip nach sich zieht, nachdem diesem geistigen Princip in uns durch den Einfluß Christi dasjenige Kraftmaß zugeführt worden ist, welches seine Herrschaft sicher stellt. Erst dadurch werden wir einheitliche harmonische Personen. Demnach ist Christi Thätigkeit auf uns direkte Fortsetzung der „personbildenden göttlichen Einwirkung auf die menschliche Natur" in Christo. Diese Thätigkeit richtet sich aber als göttliche nicht auf das Individuum, oder auf einzelne Gruppen von Individuen, sondern auf die menschliche Natur als solche. „Und so ist die gesammte Wirksamkeit Christi nur die Fortsetzung der schöpferischen göttlichen Thätigkeit, aus welcher auch die Person Christi entstand. Denn auch diese hatte die Richtung auf die menschliche Natur, in welcher jenes Sein Gottes sein sollte, aber so daß die Wirkungen derselben durch das Leben Christi als des ursprünglichen Organs vermittelt sind für alle im natürlichen Sinn schon persongewordene menschliche Natur, nach Maßgabe wie sie sich mit jenem Leben und dessen sich immer fortbildenden Organismus in geistige Berührung bringen lassen, um mit Ertödtung der früheren Persönlichkeit (in welcher das Fleisch den bewußten Willen beherrschte) in der Lebensgemeinschaft mit Christo zu Personen in der Gesammtheit jenes höheren Lebens (in welcher wir mit der Herrschaft des Geistes auch erst die volle Einheit unserer Person finden) gestaltet zu werden." [1])

Indessen was wir in der Lebensgemeinschaft mit Christo erleben, wird später noch deutlicher hervortreten. Hier kommt es zunächst auf diesen Begriff selbst an.

Schleiermacher erläutert diesen Begriff, indem er ihn der empirischen und der magischen Vorstellung von der Wirksamkeit Christi gegenüberstellt.

Die empirische Vorstellung beschreibt nämlich die Thätigkeit

[1]) § 100.

hristi als Lehre und Vorbild. Dabei übersieht sie nicht nur die
chwierigkeiten, welche in der Behauptung der Vorbildlichkeit Christi
iegen, sondern erklärt auch nicht die erlösende Wirksamkeit — das
inzig Sichere was wir von Christo haben. Die magische Vorstel-
ung erklärt die Erlösung als fortgehenden Einfluß der in den Himmel
rhöhten Person Christi, und läßt somit nicht nur seine geschichtliche
Birksamkeit unerklärt, sondern gibt dieselbe nahezu als überflüssig
reis. Dem gegenüber hat man an der mystischen Vorstellung von
r fortgehenden geschichtlichen Wirksamkeit Christi in dem neuen Ge-
mmtleben festzuhalten, und das um so mehr als alle großen ethi-
hen Organismen in der Geschichte, die Staaten nicht ausgenommen,
atsächlich von der fortgehenden Wirkung großer grundlegender und
höpferischer Persönlichkeiten geradezu existiren, nicht weil diese ihre
nstitutiven Ideen docirt, sondern weil sie dieselben am reinsten und
ergischsten realisirt haben.

Mag also im Einzelnen noch so wenig von der sündlosen
ollkommenheit Christi sein, das neue Gesammtleben existirt nur
s Wirkung derselben und repräsentirt die Macht seines Gottes-
wußtseins derart, daß der Einzelne im Moment der Sünde sich
ur hieran zu erinnern braucht, um sich trotz derselben dennoch
nter dem durch das Ganze vermittelten persönlichen Einflusse Christi,
r ihn im Moment der Sünde richtet, zu fühlen.

2. Besteht die erlösende Thätigkeit Christi in der Mittheilung
r Kräftigkeit seines Gottesbewußtseins, so die versöhnende in der
Mittheilung seiner ungetrübten Seligkeit; beide Thätigkeiten treten
ı Wirksamkeit, sobald uns der entscheidende Eindruck der Vollkom-
enheit Christi in seine Lebensgemeinschaft gezogen hat, die aller-
ngs sodann wesentlich dadurch sich realisirt und erhält, daß die
rsprüngliche That des Erlösers mit ihren beseligenden Folgen auch
e That unseres Lebens wird.

Schleiermacher fordert um des teleologischen Charakters des
hristenthums willen, daß die **Versöhnung als Folge der Er-
ösung aufgefaßt werde.** Im Erlöser selbst ist Beides die ab-
lute Kräftigkeit seines Gottesbewußtseins und die Seligkeit obwohl
rschieden, doch untrennbar, so **wie auch** in **Gott Allmacht**
nd Seligkeit zusammengehören.

lösung — als deren Folge die Versö
Mittheilung der Seligkeit Christi, auf
Reizmittel zum Guten umgesetzt werde

Das Aufgenommensein in die Le
hebt also Sünde und Uebel, sowie den
cipiell auf, womit weder das Leiden r
dens, sondern eben die Beurtheilung
als Uebel gemeint ist. Und zwar
Uebel grundsätzlich aufgehoben, daß be
gabe des neuen Lebens“, die sie nicht hin

Die natürliche Persönlichkeit, in
heit zu einer sinnlichen (=einzelnen) Leb
dem Gefühle für das eigene Selbst a
für das Ganze unterordnen. Von ihr
lösung nichts übrig als die individua
dem neuen Gesammtleben dem univers
cipe oder dem Geiste völlig eingebildet
geben, daß sie auch an der in dem ne
den Seligkeit Theil nimmt. Seligkeit ist
Lustempfindung. Seligkeit ist nur denkb
monie des eigenen Lebens mit sich, mit
Und da diese Harmonie nur Resultat
der Herstellung der unbedingt dominir

berherrschaft des Geistes über das Fleisch an und nehmen wir sie unseren Willen auf, so fällt trotz der fortwirkenden Sünde das :wußtsein der Strafwürdigkeit hin: wir haben den Frieden mit :s und der Welt und damit den Frieden mit Gott gefunden, und :ser Friede ist die Seligkeit.

Wie jeder „mystische" Satz seine Wahrheit nur hat in der ıneren Erfahrung", die er einfach ausspricht, so auch der Satz n der Versöhnung in der Lebensgemeinschaft mit Christo.

Die empirische Betrachtung, welche den Einzelnen als solchen ; Auge faßt, wird ja wohl constatiren können, daß die moralische ſſerung nicht in geradem Verhältnisse steht zur Abnahme der den des Einzelnen. Diese Leiden werden dann auch solange die ınde fortdauert als Strafen beurtheilt und die Seligkeit wird vor- :gend als Hoffnung auf das bessere Jenseits definirt werden. Aber e solche einseitig individualistische Empirie ist, wie früher nach- viesen, ganz unzulänglich, weil eben der Einzelne immer nur im ınzen existirt und nur in seinem Verhältnisse zum Ganzen die ḫtige Auffassung und Gestaltung seines Lebens finden kann.

Die magische Ansicht aber, welche einen causalen Zusammen- ng zwischen den Leiden Christi und unserer Sündenvergebung, ab- ehen von unserer Lebensgemeinschaft mit Christo, constatirt, ist ch allen Seiten anfechtbar. Ein uns „angerechnetes" stellvertre- ıdes Strafleiden hebt weder unsere Strafwürdigkeit noch unser hulddbewußtsein auf, und kann es nicht aufheben. Außerdem ben schon vor dem Eintreten des Leidens Christi seine Jünger in ner Lebensgemeinschaft Erlösung und Versöhnung erfahren. Nur viel ist zuzugestehen, daß die Seligkeit Christi sich gerade im :den in ihrer ganzen Vollendung zeigt, und daß demgemäß aller- ıgs gerade das Anschauen seiner Seligkeit im Leiden im Stande n wird, uns seine vom Leiden übrigens ganz unabhängige Selig- t zu vermitteln. Namentlich aber kommt es darauf an, sich überzeugen, wie man die Versöhnung als einen rein ıgischen Proceß auffaßt, wenn man sie nicht als Folge r Erlösung versteht. Wie es die Sünde ist, welche uns das :den zum Uebel macht, so ist es die Erlösung, welche dem Leiden ıen Stachel nimmt, so daß es die aus der constanten Richtung

des Willens auf das Reich Gottes entspringende Seligkeit, sowenig wie diese, zu hemmen oder zu unterdrücken vermag. [1])

3. Es kann nicht Wunder nehmen, daß Schleiermacher einen sachlichen Unterschied zwischen seiner Auffassung des Werkes Christi und der traditionellen keineswegs anerkennt, wenn man bedenkt, daß es sich für ihn überall in der Religion um die mehr oder weniger gelungene Verwirklichung der Idee der Menschheit handelt und daß er es für möglich hält, unter allen ohnehin ausnahmelos inadäquaten Erkenntniß- und Darstellungsformen *denselben* religiösen Gehalt zu entwickeln.

In dieser Hinsicht ist seine Auseinandersetzung mit der kirchlichen Dreiämter- und Zweiständelehre charakteristisch.

Es ist zunächst wieder sehr fein bemerkt, daß die Vergleichung Christi mit den Propheten hinkt, weil er weder einen prophetischen Lehrauftrag noch das Gesetz als Quelle seiner Lehre für sich gelten lassen konnte, sondern vielmehr die Autorität wie den Gehalt seiner Lehre in seiner persönlichen Ausstattung und Lebensführung finden mußte. Seine Lehre ist nur der Reflex der in ihm verwirklichten Lebensoffenbarung Gottes, wie sie seine Einzelperson zur Trägerin der allgemeinen universellen Wirksamkeit Gottes auf die Welt gemacht hat. So unübertrefflich wie die Lebensoffenbarung Gottes in ihm und das aus ihr entspringende Verhältniß Christi zu Gott, so unübertrefflich ist seine Lehre, die es auslegt, um es auf Alle auszudehnen. Wenn man weiter noch Weissagung und Wunderthun zum prophetischen Amt rechnet, so übersieht man, daß eben mit der Lebensoffenbarung Gottes in Christo zum Zwecke der Herstellung eines vollkommenen Menschen „Gipfel und Ende“ aller Weissagungen und Wunder erschienen ist, während an den einzelnen Wundern und Weissagungen, die Andern vor und nach ihm ja auch zugeschrieben werden, gar kein religiöses Interesse haftet.

Wenn ferner die Erlöserthätigkeit Christi unter dem Titel des hohepriesterlichen Amtes beschrieben wird, so ist jedenfalls die Trennung des leidenden und thätigen Gehorsams Christi ebenso falsch wie die Trennung seiner Wirkungen der Versöhnung und Erlösung.

---

[1]) A. a. O. § 101.

wenn von einer stellvertretenden Genugthuung Christi durch
:s geredet wird, so übersieht man nur wieder, daß wir Christi
tigkeit nur kennen soweit sie uns betrifft und unsere
ensgemeinschaft mit ihm begründet. Dann kann aber die
priesterliche Thätigkeit nur so verstanden werden, wie sie oben
:rt ist: daß in Christus die ganze menschliche Natur mit dem
ı Gottes erfüllt worden ist, daß Christus für uns und für das
e Geschlecht seine Lebensvollendung bis in den Tod bewährt hat
und andererseits, daß wir in Christo, als Glieder des neuen
mmtlebens trotz der Sünde Gott gefallen und daß wir durch
Aufnahme der Vollkommenheit Christi die Macht der Sünde und
: Folgen, des Uebels, brechen. Die kirchliche Lehre macht also
doppelten Fehler: daß sie das Werk Christi betrachtet ohne
en Erfolg und daß sie die Wirkung Christi, die Erlösung und
öhnung, an dem Einzelnen, statt an dem neuen Gesammt-
n verdeutlichen will. Indem Schleiermacher diesen doppelten
er vermeiden will, kommt er zu folgenden Resultaten: Der s. g.
ge Gehorsam kann zwar nie als stellvertretend, wohl aber als
gthuend gelten, indem „Christus nicht nur der zeitliche Anfang
Erlösung, sondern auch die ewig unerschöpfliche und für
Weiterentwickeluug hinreichende Quelle eines geistigen
seligen Lebens geworden ist." Der s. g. leidende Gehor-
kann zwar nie als genugthuend, wohl aber in dem Sinne als
vertretend gelten, als Christus ja nie für sich die Empfindung
Uebels haben konnte, sondern immer nur als Mitgefühl mit
Sündern, die er erlösen wollte. Wir dürfen Beides zusammen-
nd Christus den „genugthuenden Stellvertreter" nennen, „in
Sinne, daß einestheils vermöge unseres Einsgewordenseins
ihm Gott die Gesammtheit der Gläubigen nur in ihm sieht
würdigt, anderntheils indem sein Mitgefühl mit der Sünde,
jes stark genug war um die zur Aufnahme aller Menschen in
Lebensgemeinschaft hinreichende erlösende Thätigkeit hervorzu-
gen, deren absolute Kraft sich in seiner freien Hingebung in den
am vollkommensten darstellt, immer nach unserem unvoll-
nenen Bewußtsein der Sünde zur Ergänzung und Vervollstän-
ng dient."



söhnung selbst vollkommen
worden hat, so vertritt nun
das ganze Geschlecht, inden
nung aus der Kraft Christ
schlecht zu vermitteln.

Auch unter dem Titel
Neues hinzugebracht zu der
Versöhnung erschöpften Dar
lichen Wirksamkeit Christi.

Denn daß seine Wirk
tung einer Gemeinschaft,
Geistes entwickeln könne, bezi
daß seine königliche Herrsch
Gläubigen beziehe. Diese L
uns überzeugten; denn Chri
dem Organismus der Gem
liche Princip zur menschl

Sie unterscheidet sich vo
ausschließliche Zweckbezie
Erlösung und Versöhnung
Sie kann nie in Conflikt treten
Weltregierung stehenden weltlich
die innere Umbildung der Per
ist Christus nicht nur ...

ılben ausübt, so hat die Unterscheidung des Standes der Erhöhung ıd Erniedrigung umsoweniger Werth, als wir ja Christus nur aus iner überall gleichen Heilswirkung kennen und das Heilsinteresse ır daran haftet seine Person und sein persönliches Werk so ı denken, daß sich eben diese die christliche Gemeinde constituirende und beherrschende Heilswirkung in Jenem erklärt.[1])

4. Ohne Zweifel steht nun diese Lehre vom Werke Christi enso im Einklange mit der Lehre von der Person Christi wie ese mit der gesammten psychologisch-metaphysischen Grundanschauıg, auf welche Schleiermacher seine gesammte Religionslehre aufbaut hat, allenthalben übereinstimmt.

Die Hineinarbeitung seiner Vorstellung von der Erlösung mit rer naturnothwendigen Folge, der Versöhnung, in die traditionellen chlichen Schemata macht das nicht zweifelhaft, sondern bestätigt es elmehr direkt. Gewiß hat Schleiermacher die kirchliche Lehre in mselben guten Glauben an die Wahrheit seiner religiösen Grundschauung umgedeutet, in welchem er dieselbe in der christlichen ligion wiederfinden zu dürfen glaubte.

Aber wie sich nur die oberflächliche Beurtheilung seiner Lehre n der Person Christi durch die Formel: von der unsündlichen ollkommenheit des Erlösers als der Wirkung der absoluten Kräfıkeit seines Gottesbewußtseins, welches ein Sein Gottes in ihm ır und sein Wesen constituirte, über den eigentlichen Inhalt derben wird täuschen lassen, so kann es auch nur aus oberflächlicher nntniß der Schleiermacher'schen Terminologie erklärt werden, wenn an in seiner Lehre von dem Geschäfte Christi eine der christlichen eligion entsprechende Ausbildung der traditionellen Lehre von der lösung und Versöhnung finden will.

Denn worum handelt es sich in der Erlösung und Versöhnung ıentlich?

Die Antwort liegt im Obigen klar vor Augen. Es handelt h 1. um die Herstellung des Uebergewichtes der die Einheit der rson repräsentirenden Vernunft über die widerstrebendeu wechselnden ınlichen Begehrungen und Bestrebungen; 2. um die Herstellung s Uebergewichts des allgemeinen das Wesen der Menschheit con-

[1]) A. a. O. § 102—105.

stituirenden Geistes über die isolirte lediglich durch die individuelle Intelligenz geleitete sinnliche Persönlichkeit.

Die Aufhebung dieses Doppelgegensatzes, in dem sich das menschliche Leben im Zustande der Sünde bewegt, und welcher es bei dem Dominiren des sinnlichen Egoismus fortwährend in Conflikt mit sich, der Gesellschaft und der Welt bringt, erfolgt nun auf einem und demselben Wege. Nämlich sie erfolgt dadurch, daß das unterdrückte Bewußtsein von der absoluten Abhängigkeit alles endlichen Daseins und also auch der menschlichen Personen von einer einzigen absoluten Causalität die Oberhand gewinnt über das sinnlich-individuelle Bewußtsein der Einzelperson. Vollziehen wir aus der Kraft des Einflusses Christi das Gottesbewußtsein, lassen wir in uns lediglich die göttliche Thätigkeit, die geistige einheitliche Weltcausalität wirken, so ordnen sich unsere sinnlichen Bestrebungen der Einheit unserer Person, das Fleisch dem Geiste, die intelligente Persönlichkeit der Gattung, die Gattung dem Weltganzen unter, um in dieser Unterordnung die Harmonie zwischen Fleisch und Geist, zwischen Individuum und Gattung, zwischen Gattung und Natur zu finden — das ist die Erlösung, wie sie in der Aufnahme der Kräftigkeit des Gottesbewußtseins Christi erfahren und erlebt wird.

Die nothwendige Consequenz dieser Erlösung ist dann die Versöhnung. Denn allerdings, wenn wir uns völlig zu Organen der göttlichen Causalität, die Alles in gleicher Weise hervorbringt, machen, so schwindet mit der Ueberwindung aller Gegensätze durch ihre Beziehung auf die höchste Einheit, auch jede Lebenshemmung, so wird uns so gewiß auch das sogenannte Uebel zum Reizmittel für die Herstellung der allgemeinen Weltharmonie, als ja auch es oder seine objectiven Veranlassungen der einen göttlichen Causalität entspringt, welche die Welt der Gegensätze und der Conflikte hervorbringt, damit wir dieselben durch die Erhebung zu Gott, der absoluten Einheit theoretisch und praktisch überwinden und somit aus der chaotischen Einheit durch den bewußten Willen — dieses eigentliche Organ der allgemeinen göttlichen Weltleitung — zur harmonischen Einheit des Weltganzen vordringen.

Vollkommene Menschen sollen wir werden, d. h. harmonische Ganze, was nur möglich ist durch einheitliche, centrale Organisation

ſeres geſammten Daſeins. Der Geiſt iſt aber Einheit, das Fleiſch elheit; der Gegenſatz zwiſchen Beiden kann nur aufgehoben werden rch das Eintreten der Einheit in die Vielheit.

Aber wir exiſtiren nicht für uns, ſondern nur in der Gattung. llkommene Menſchen können wir nur werden in der Harmonie t der Gattung. Der Gegenſatz zwiſchen Individuum und Gattung rd aber nur aufgehoben, wenn der eine Geiſt der Gattung alle dividuen beherrſcht, ſo daß die vielen ein Ganzes werden. — dlich die Gattung exiſtirt nur in der Wechſelwirkung mit der tur. Eine Harmonie zwiſchen der Gattung und Natur, wie zwiſchen m Individuum und der Gattung iſt nur möglich, wenn ein Prin- beide beherrſcht und zum Daſein als Ganzes beſtimmt. Dieſes rincip iſt eben die abſolute unendliche Einheit, welche das Welt- nze cauſirt und zum harmoniſchen Zuſammenwirken beſtimmt. o das Fleiſch gegen den Geiſt, wo das Individuum gegen die attung, wo die Gattung gegen die Weltordnung ſich auflehnt — ı iſt Sünde. Wo das Fleiſch dem Geiſte, das Individuum der Gat- ung, die Gattung der Weltordnung ſich unbedingt ergibt, da iſt das ollkommene. Aber hergeſtellt wird dieſe Weltharmonie eben ur dadurch, daß die einheitliche Welturſache in allen Welt- heilen abſolut wirkt. Denn nur ſo können alle Welttheile in der armonie des Ganzen ihre Erlöſung, ihre Verſöhnung finden. Was e Dialektik behauptet: daß eine einheitliche Erkenntniß der Welt ur in der Religion erreicht werde, was die Ethik ausführt: daß ne einheitliche Organiſation des Weltlebens nur aus der Kraft er uns immanenten abſoluten Welteinheit oder Gottes erfolgen nne, das beides findet hier ſeine Beſtätigung. Und das Neue, icht demonſtrirbare, was die chriſtliche Religion zur theoretiſchen nd praktiſchen Löſung des anthropologiſch-kosmologiſchen Problems inzufügt, iſt eben die geſchichtliche Einführung eines ab- olut reinen und abſolut wirkſamen Gottesbewußtſeins, ie es in Chriſto als Offenbarung auftritt, um durch ihn um Lebensgeſetze und zur Lebenskraft ſeiner Gemeinde unächſt zu werden.[1]) Hauptſache bleibt daß das Chriſtenthum

[1]) In dieſem Sinne bleibt das Auftreten und die perſönliche Wirk- amkeit Chriſti ſchlechthin wunderbar.

das gestellte Problem nicht nur theoretisch, sondern praktisch löst, deshalb ist es Erlösungsreligion. Es ist gelöst in Christo; denn in ihm ist die höchste Causalität nicht nur in ihrer absoluten Einheit klar erkannt, sondern in ihrer absoluten weltversöhnenden Kraft gleichsam Person geworden. Und eben deshalb ist die Lösung des Weltproblems in der Gattung bedingt durch das Fortwirken seines persönlichen Einflusses in der Gemeinde. Die Gattung ist deshalb erlöst und versöhnt, weil sich in einem ihrer Glieder das Weltprincip wirksam realisirt hat und nunmehr wirksames Princip in ihr geworden ist. Der Einzelne ist in der Erlösung und Versöhnung begriffen, sofern er sich zur fortschreitenden Ueberwindung von Sünde und Uebel befruchten läßt aus dem in Christo realisirten und durch ihn in der Geschichte zur vollen Wirksamkeit gekommenen geistigen Einheitsprincip.[1])

Will man Schleiermachers Christologie und Erlösungslehre aus seiner Weltanschauung erklären, so muß man sie — wie es übrigens auch der Wortlaut verlangt — nach Analogie dieser Metaphysik erklären. Will man diese Erklärung etwa zur Rettung seiner Orthodoxie verwerfen, — so lassen ja allerdings seine weitschichtigen schablonenhaften Formeln auch hier Spielraum zur Eintragung fremder Lieblingsideen. Ich denke aber es ist Zeit sich über den Inhalt seiner positiven Theologie klar zu werden, um bei der Unhaltbarkeit seiner sachlichen Erklärungen in der Befolgung seiner Methode die allein gerechtfertigte und fruchtbringende „Pflege des Schleiermacher'schen Geistes" zu suchen, die auch hier einen Erfolg verspricht, wenn man sie nur statt auf Schleiermachers metaphysisches Pseudochristenthum auf die geschichtliche christliche Religion selbst anwenden will.

Diese Methode, welche von der in der christlichen Gemeinde anschaubaren Heilswirkung Christi (der Erlösung und Versöhnung wie Schleiermacher sagt) ausgehend auf Christus als die Heilsursache zurückschließt und somit den Heilswerth Christi feststellt, ohne sich auf nutzlose metaphysische Speculationen über sein unerkennbares Wesen oder auf religiös interesselose historische Daten einzulassen,

[1]) Man vergleiche besonders im 1. Bande Cap. IV. § 17—20. VI., § 5 f. VII., § 10 ff. V., § 34 f.

t ja leider von ihm selbst nicht genau eingehalten, aber doch deutlich
:nug als der allein zum Ziele führende dogmatische Weg bezeichnet
orden. Daß auf diesem Wege der volle Heilswerth Christi festge-
ellt werden kann, hat wie ich meine Ritschl in seiner Versöhnungs-
hre für alle diejenigen bewiesen, welche im Stande sind, das ethisch-
:ligiöse Wesen des geschichtlichen Christenthums zu unterscheiden
on den zeitgeschichtlichen Bedingungen seines Auftretens und seiner
weiligen Auffassung und Darstellung in der Kirche.

Es ist hier nicht der Ort diesen Gedanken weiter zu verfolgen.
ich glaube auch auf alle Detailkritik der Schleiermacher'schen Lehre
erzichten zu dürfen, nachdem ich ihren sachlichen Inhalt, wie ich
neine, unwiderleglich als im engsten Zusammenhange mit seiner
esammten Weltansicht stehend, erwiesen habe. Der folgende Abschnitt
wird eine weitere Probe für die Richtigkeit dieser Beurtheilung bieten.

68. Das Werk Christi, wie es sich an der einzelnen Seele vollzieht.

1. Schleiermacher stellt das in die Lebensgemeinschaft Christi
aufgenommene Selbstbewußtsein in seiner Eigenthümlichkeit „unter
den beiden Begriffen der Wiedergeburt und Heiligung" dar.

Vor der Erlösung war das Gottesbewußtsein wohl auch vor-
handen, hat auch das menschliche Leben sporadisch bestimmt, aber
„auf stetige Weise" bestimmt es die einzelnen Lebensmomente erst im
Christenthume. In diesem Sinne ist mit dem Christenthum ein
neues Leben in die Geschichte eingetreten. Aber dieses neue Leben
hebt die natürliche Person, die physische Lebenseinheit des Menschen
ebensowenig auf, als es ihr etwa nur „aufgepfropft" wurde. Auch
ist es immer nur ein werdendes, allmählich seinem Ideale entgegen
sich entwickelndes, keineswegs von dem „natürlichen" Leben losge-
rissenes.

Dennoch muß man es als einen Wendepunkt bezeichnen, wenn
der Mensch aus der Stetigkeit des alten unter der Macht des Flei-
sches stehenden zu der Stetigkeit des neuen Lebens, welches unter der
Herrschaft des Geistes steht, übergeht. Es ist eben eine principielle
Entscheidung über den eigentlichen Lebenszweck die hier getroffen
wird, welche man wohl eine Wiedergeburt nennen kann, ebenso wie
man die wachsende Stetigkeit des fortschreitend aus dem alten sich

losringenden neuen Lebens von jenem Wendepunkt als den eigentlichen christlichen Lebensproceß unterscheiden und Heiligung nennen kann.

Diesen Lebensproceß haben wir also mit seinem Anfangspunkte hier zu beschreiben. Wohl erkennt Schleiermacher an, daß er an dem Individuum sich nur unter dem Einfluß der Gemeinschaft vollzieht. Aber weil Christus zunächst auf Einzelne gewirkt habe, und weil von den Einzelnen auch wieder der christliche Gemeingeist ausgehe, stellt er — im Widerspruche mit seiner principiellen Unterordnung des Individuums unter die Gemeinschaft — die Lehre von der individuellen Bekehrung voran.[1])

2. Was zunächst den „Wendepunkt", den man Wiedergeburt nennt, betrifft, so wird mit dem Aufgenommenwerden in die Lebensgemeinschaft Christi zunächst unser Verhältniß zu Gott, dann aber auch unsere Lebensform verändert. Im Uebergang aus dem sündhaften Gesammtleben in die Lebensgemeinschaft mit Christo muß Jeder mit anderen Worten die religiöse Rechtfertigung und die sittliche Bekehrung erfahren.

Im Allgemeinen handelt es sich bei der Bekehrung darum, daß an Stelle des sinnlichen das Gottesbewußtsein willensbestimmend wird, bei der Rechtfertigung um die Umstimmung des Schuldbewußtseins in das Seligkeitsbewußtsein. Beides aber bedingt sich: das Schuldbewußtsein hört nur auf wenn wir uns bekehren, d. h. unseren Willen von der Kräftigkeit des christlichen Gottesbewußtseins (der Gnade) bestimmen lassen; die auf diese Weise hergestellte principielle Einheit mit Gott duldet keinerlei Bewußtsein des Getrenntseins von ihm mehr.[2])

Sehen wir näher zu, so bekundet sich die Bekehrung im Einzelnen in der Buße, d. h. in der reuigen Sinnesänderung und im Glauben d. h. in der Ergreifung der Vollkommenheit und Seligkeit Christi. Indessen ist die Bekehrungsreue nicht mit der durch das Strafgesetz bewirkten zu verwechseln, sie entsteht vielmehr aus dem Anschauen der Vollkommenheit Christi, die eben

[1]) A. a. O. § 106.
[2]) § 107.

dem sie die Lust nach sich in uns weckt, die Unlust über unseren
hheren Zustand zugleich hervorruft. Diese Empfänglichkeit für die
ollkommenheit Christi, dieses Ergriffensein von ihr ist ohne Zweifel
s Erste, aber unzertrennlich davon ist die Einsicht in unsern Ab-
nd von Christo und die reuige Empfindung desselben. Ohne Lust
der Vollkommenheit Christi keine Unlust über unsere Unvollkom-
enheit, und ohne diese letztere keine Lust an seiner Vollkommenheit,
der uns unsere Lebensbestimmung entgegentritt. So enge gehören
laube und Reue zusammen, während beide gewirkt werden durch
„Selbstdarstellung" Christi, welcher gegenüber wir uns also
nächst rein receptiv verhalten. Aber eben um deswillen ist die-
Zustand nicht denkbar, ohne daß zugleich der Wille angeregt
irde durch Christus: das positive Verlangen die sündhaften Im-
lse auszustoßen und die von ihm ausgehenden Impulse aufzu-
hmen. Dieses doppelte Verlangen bezeichnet aber eine wirkliche
nnesänderung — das positive und einheitliche Resultat des ge-
nmten Complexes seelischer Vorgänge, welche wir unter dem Namen
kehrung zusammenfassen.

Dieser in sich einheitliche Proceß, wie er immer mit dem
scheidenden Eindruck von der Vollkommenheit Christi anhebt, diese
ne Geburt, bezeichnet nun aber nicht nur die Grenze des sünd-
ften und des christlichen Lebens. Vielmehr auch die in der Kirche
borenen und Getauften haben ihn durchzumachen, so gewiß auch
wirkliche christliche Personen (Charaktere) nur durch unablässige
sstoßung der fortwirkenden Bestandtheile des alten Lebens, wie
bedingt ist durch das immer neue Ergriffenwerden von Christo,
rden können.

Wie bei den ersten Jüngern ist es das Wort, welches auch
den Späteren Glaube und Bekehrung wirkt. Und zwar das Wort
Träger der Vollkommenheit Christi. Denn der Christus in uns
rd nur erzeugt, wenn man so sagen darf, durch die Vergegen-
irtigung des geschichtlichen Christus, wie sie eben durch das Wort
rmittelt wird. Diese geschichtliche Vermittelung der Gnadenwirkung
rirt keineswegs ihren übernatürlichen Charakter. Denn wie der
storische Christus uns allein durch das Sein Gottes in
m Erlöser ist, so wirkt das in der Kirche verkündete

Wort von Christo nur insofern die Bekehrung als es eben die Göttlichkeit Christi den Hörern in ihrer lebendigen Kraft zu Gemüthe führt.[1])

Was nun die Frage betrifft, wie sich der Mensch eigentlich in dem Acte der Bekehrung, dessen Ursächlichkeit doch allein in der durchs Wort vermittelten Vollkommenheit Christi zu suchen ist, verhalte, so versteht es sich von selbst, daß er nicht passiv dabei bleiben kann. Denn er ist eben auch hier Mensch: d. h. bewußter Wille. Schon das Verständniß des Wortes von Christo ist ohne menschliche Activität nicht denkbar. Aber auch das Eindringen der Gnadenwirkung in das Centrum der Persönlichkeit setzt die Receptivität, die ja auch Thätigkeit ist, im Menschen voraus und wird gleichsam von ihr zum Ziele geführt. Wenn man also annehmen muß, daß die neuen realen Lebenskräfte im Menschen nur durch die befruchtende Wirkung des Geistes Christi gesetzt werden, so kommt es doch zu wirklichem neuem Leben nur, wenn die lebendige Empfänglichkeit sich für sie geöffnet und sie wirklich recipirt hat. Die Analogie mit der Erzeugung des physischen Lebens liegt vor Augen. Die receptive Thätigkeit des Menschen ist zur Entwickelung des christlichen Lebens so nöthig, wie die befruchtende Thätigkeit Christi. Und selbst das Setzen der neuen Lebenskeime, welches die causale Priorität der letzteren sicher stellt, würde erfolglos sein, wenn nicht die menschliche Natur von Hause aus disponirt und angelegt wäre für diese Umbildung in den christlichen Charakter (den wahren Menschen).

Indessen den vorwiegend „leidentlichen" Zustand des Menschen in der Bekehrung zugestanden, so sind mit dem Momente der Befruchtung auch bereits die Motive der Selbstthätigkeit gegeben. Denn empfangen wir durch Christus „Sein Gottes", so empfangen wir eben damit so gewiß „Thätigkeitsimpulse" als eben die absolute Einheit (Gott) absolute Thätigkeit ist. Die vorbereitende Gnade steigert nur unsere Empfänglichkeit, die wirsame Gnade hingegen belebt unsere Selbstthätigkeit. Denn das Verlangen nach Gott ist nur „der unaustilgbare Rest jener ursprünglichen göttlichen Mittheilung, welche die mensch-

[1]) § 107 u. 108.

he Natur constituirt." Dieses Verlangen (die Einheitstendenz) es, welches (wie bei der Menschwerdung Christi) durch die Berung in „personbildende Selbstthätigkeit gesteigert wird", wodurch nn erst ein zusammenhängendes neues Leben constituirt wird.

Was versteht nun Schleiermacher unter Rechtfertigung, dem eiten constitutiven Momente in der Wiedergeburt?

Antwort: Die Aenderung unseres Verhältnisses zu Gott rch die Sündenvergebung und Adoption — auf Grund und in lge des wahren Glaubens an den Erlöser (der Lebensgemeinaft mit Christo).

Die Rechtfertigung ist dasselbe für das „ruhende" was die kehrung für das „thätige" Bewußtsein ist. Die Buße kommt in Sündenvergebung, der Glaube in dem Kindschaftsbewußtsein : Ruhe. Wie die Buße bezeichnet die Sündenvergebung das de des alten Lebens, und wie der Glaube bezeichnet das Kindaftsbewußtsein den Anfang des neuen Lebens. Alle vier Monte sind integrirende Bestandtheile des einen entscheidenden Actes : Wiedergeburt.

Wie kommt aber bei der Fortdauer der Sünde der Wiederorene zur Aufhebung des Strafwürdigkeitsbewußtseins, des Schuldfühls? Eben dadurch, daß er die fortwirkende Sünde als etwas incipiell Gebrochenes und Fremdes in sich erkennt, sobald das errschende Princip seines Lebens in der Gemeinschaft mit Christo : Geist geworden ist. „Und so wird ihm des Glaubens wegen das wußtsein der Sünde zu dem der Sündenvergebung."

Die Adoption aber ist „Theilhaben an der Sohnschaft Christi", durch eben die aktive Heiligung garantirt wird. Ohne sie wäre : Sündenvergebung kein constantes Verhältniß zu Gott, sowie die option ohne Sündenvergebung gar nicht denkbar wäre. Die uns rch Christus verliehene Einheit mit Gott schließt die Sündenverbung in sich ein, und die Sündenvergebung ist das erste Merkmal rselben mit Beziehung auf das alte Leben, ohne daß indessen eine iorität des einen oder anderen Moments festgestellt werden könnte. r kirchlichen Lehre gegenüber bemerkt Schleiermacher sehr richtig: : Rechtfertigung als göttlicher Akt könne nicht außer Beziehung der Wirksamkeit Christi und ihrem Erfolge an den Gläubigen,

der Bekehrung, gedacht werden. Noch weniger als zeitlicher Akt Gottes, sondern nur als zeitliche Wirkung eines ewigen Aktes im Bewußtsein der Gläubigen, die sich in ihrem Verhältniß zu Gott verändert finden. Es ist ein göttlicher Akt, der in der Schöpfung und Neuschöpfung durch Christus sich realisirt, nämlich am Bewußtsein des Menschen, der immer nur derselben Wirkung Gottes (der absoluten Determination des Vielen durch das Eine) inne werden kann, ihrer aber immer nur inne wird nach Maßgabe seiner freien Empfänglichkeit.[1])

Unter dem Begriffe der Heiligung stellt Schleiermacher das neue Leben des Christen selbst dar, so wie es unter den Impulsen des Gottesbewußtseins sich immerfort aus der Wiedergeburt zum constanten Charakter entwickelt.

Der stetige Wille nicht mehr den Impulsen des sündhaften Gesammtlebens, sondern ausschließlich den Impulsen, welche von der Vollkommenheit Christi ausgehen, zu folgen, ist es, der den Christen macht. Aber dieser Wille entwickelt sich im fortgehenden Kampfe gegen die fortwirkende gewohnheitsmäßige Sünde im Einzelnen, wie gegen die Versuchungen von außen. Eben um deswillen, weil die eigene Sünde immer wieder durch die Gesammtsünde aufgeregt wird, bietet die Heiligung nicht das Bild einer geradlinigen Entwickelung mit stetem Fortschritt dar, sondern der Kampf des neuen gegen den alten Menschen, in dem Stillstand und Rückfall Raum finden, ist die Signatur des christlichen Charakters, der sich indessen als solcher dadurch behauptet, daß er nicht nur principiell mit der Sünde gebrochen hat, sondern auch faktisch dieselbe wenigstens „keinen neuen Boden" gewinnen läßt.

Darin aber liegt der Unterschied des Christen und Christi, daß der Letztere stetig, ununterbrochen und fehllos „zum Dienste des ihn beseelenden Princips" sich entwickelt hat.

Das Bewußtsein der principiellen Einigung mit dem göttlichen Princip und das constante Wollen des Reiches Gottes ist das Sichgleichbleibende im Christen, hingegen die Handlungen und sogar die Zweckbegriffe, welche dieselben leiten, können gar nicht freibleiben

---

[1]) § 109.

von andersartigen Impulsen, welche auch den Christen immer wieder mit Sünde beflecken und demgemäß mit Unlust erfüllen. Nur ein der Vollkommenheit und Seligkeit des Erlösers „verwandtes“ Leben ist es also, welches „der Stand der Heiligung heißt.“

Sünden freilich, welche die Wiedergeburt rückgängig machen und den Gnadenstand aufheben könnten, gibt es für den Christen schlechterdings nicht mehr. Gerade weil die Gnade Schleiermacher eine Realität ist, welche im Menschen das neue Leben reell setzt, kann er sie nicht für verlierbar halten. Und das um so weniger, als sie weil göttliche, stetige Wirkung auf den Menschen ist. Ebenso ist die Vergebung der Sünde eine stetige und constante Wirkuug Gottes durch Christus. Sobald sich der Christ im Momente des Sündigens erinnert, daß er dem Reiche Gottes angehört, hat er die Vergebung. Der Einzelne erscheint im neuen Gesammtleben allein als der Schuldige, aber eben wegen seiner Zugehörigkeit zu dem neuen Gesammtleben wird ihm alle Schuld vergeben, die der fortwirkende Zusammenhang mit dem alten Gesammtleben der Sünde zur Folge hat. Und das umsomehr als Gott das menschliche Leben nicht nach seinen einzelnen Momenten, sondern als Ganzes, also mit Einschluß der einstigen Vollendung beurtheilt.[1])

Jeder hat sein Versuchungsgebiet in denjenigen Zweigen der Sinnlichkeit, welche vor seiner Wiedergeburt die meiste Gewalt über ihn hatten, aber dasselbe liegt nur im Berufsgebiet, d. h. in denjenigen Anforderungen, welche vermöge seiner Stellung im Gesammtleben an ihn ergehen. Jeder Kampf gegen Versuchung ist also zugleich Thätigkeit im Gottesreich. Und durch diesen Kampf ist die richtige Anwendung der göttlichen Sündenvergebung bedingt, so wie die richtige Anwendung der Adoption durch die Lebendigkeit unseres Glaubens bedingt ist.

Was endlich die s. g. guten Werke der Wiedergeborenen betrifft, so sind dieselben natürliche Wirkungen des Glaubens und als solche Gegenstände des göttlichen Wohlgefallens.

Die Frage nach der Nothwendigkeit der guten Werke für die Seligkeit hat keinen Sinn. Die Rechtfertigung ist für uns bedingt

---

[1]) § 110 f.

durch die Bekehrung und diese durch jene. Da nun die guten Werke durch die vorangehende Bekehrung bedingt sind, die Rechtfertigung aber als Folge der Bekehrung verstanden werden muß, so kann von einer Bedingtheit der Rechtfertigung durch die Werke überall nicht die Rede sein.

In die Lebensgemeinschaft Christi aufgenommen, sind wir von der Vereinigung der göttlichen und menschlichen Natur in seiner Person mit ergriffen, und die Zustimmung zu diesem Zustande wird ein beständiger thätiger Wille die Vereinigung fortzupflanzen, und was dieser Wille hervorbringt ist ein gutes Werk, wäre es auch nur der anfangende Widerstand gegen die Sünde. In diesen guten Werken wird der Glaube festgehalten und bewährt.

Unsere Vereinigung mit Christo im Glauben ist ebenso wesentlich ein thätiger Gehorsam „wie sein Leben ein thätiger Gehorsam der menschlichen Natur gegen das ihm einwohnende Sein Gottes war“, „und unsere Aufnahme in seine Lebensgemeinschaft schon ebenso der befruchtete Keim aller guten Werke, wie der Vereinigungsakt schon der Keim war aller erlösenden Thätigkeit.“

Die Meinung, daß diese vom Glauben ausgehenden guten Werke nicht frei seien, ist Mißverstand, da schon die lebendige Empfänglichkeit des Menschen in der Bekehrung ein freier Zustand ist. So ist auch das Wollen des Reiches Gottes ein freies, denn es gibt überhaupt nur freien Willen, „und das fortwährend sich empfänglich den Einwirkungen Christi öffnen und fortwährend mit jenem Willen thätig sein, ist der Lebensproceß des neuen Menschen.“

In der Bekehrung ist Christus allein thätig, der Einzelne nur empfänglich und jeder Moment des thätigen Glaubens der in Analogie mit dem Anfang neues Leben wird, muß sofern er eine Fortschreitung enthält Christo zugeschrieben werden. Denn wir können das neue Leben so wenig wachsen, wie entstehen machen. Jeder Moment aber der Glaubensthätigkeit sofern er Ausdruck des in uns gesetzten, aber auch uns gehörigen Willens ist, ist auch unser Werk. In diesem Sinne kann man von der vorbereitenden und wirksamen eine mitwirkende Gnade in der Heiligung unterscheiden.

Gegenstand des göttlichen Wohlgefallens können aber die guten Werke nicht sein, da sie zugleich Sünden sind. Nur das was Aus-

druck unserer Lebensgemeinschaft mit Christo darin ist, nicht das Wechselnde und Einzelne, sondern die Person als Ganzes, das constante Wollen des Gottesreichs kann Gegenstand des göttlichen Wohlgefallens sein. Und eben dieses mit dem Wollen des Gottesreichs stets verbundene innere Bewußtsein ist die begleitende Seligkeit. Von Lohn kann aber hier nicht gesprochen werden, denn die Gewährleistung für die Fortschritte in der Heiligung ist bereits in der Wiedergeburt gesetzt. Auszuschließen sind nun aber alle asketisch-moralische Uebungen. Denn es gibt keine besonderen zur Erhöhung unserer Kräfte abzweckenden Handlungen. „Ist mit dem Glauben das Wollen des Reiches Gottes entstanden: so entstehen jedem Gläubigen aus seiner Stellung in der Welt nach Maßgabe der seinem Willen zu Gebot stehenden Kräfte und seiner Kunde von dem Zustande seines Kreises Aufforderungen zur Thätigkeit für das Reich Gottes. Die Summe dieser Verhältnisse bildet sein Berufsgebiet, dessen Vorstellung sich mit dem Wollen des Reiches Gottes auf das innigste verbindet und in diesem müssen alle guten Werke jedes Einzelnen liegen, so daß was nicht zu seinem Beruf gehört, auch für ihn nicht ein gutes Werk ist." Vielleicht gehören in gewissen Perioden und Verhältnissen des Lebens Kraftübungen zum Beruf, sonst aber gereicht eben die Berufsthätigkeit selbst zur Kraftübung. Woraus folgt, daß wir keine Gnadenmittel anerkennen, die nicht zugleich gute Werke sind und daß alle guten Werke zugleich Gnadenmittel sind.[1])

3. Ich habe schon oben bemerkt, daß Schleiermacher die Lehre von dem neuen Gesammtleben oder vom Reiche Gottes in consequenter Verfolgung seiner methodologischen Grundsätze ebensowohl der Lehre von Christo, wie der Lehre von der individuellen Bekehrung hätte voranstellen müssen. Aber auch so bleibt es durchaus unklar, welchen Antheil an der individuellen Bekehrung er Christo und welchen er der Kirche zumißt, ebenso wie der Modus der Einwirkung beider auf das Individuum keineswegs zur vollen Deutlichkeit entwickelt wird.

Was nun den Vorgang der individuellen Bekehrung, wie er im einzelnen Subjecte verläuft, selbst betrifft, so ist klar, daß es sich

---

[1]) § 112.

für ihn um nichts anderes handelt, als um die Umbildung der natürlichen, isolirten, sinnlichen Einzelpersönlichkeit in die geistige Persönlichkeit, welche das Weltgesetz zu ihrem Lebensgesetz macht und eben dadurch die Versöhnung mit sich, mit der Welt und mit dem Weltgesetze selbst oder mit Gott findet. Es ist das psychologische Entwicklungsgesetz, welches vermöge der in Christo gesetzten Kraft des Gottesbewußtseins in seiner Gemeinde zum vollständigen Vollzug kommt.[1]) Denn nur durch die Beziehung auf die absolute Einheit gewinnt der Mensch die Kraft die Einheit mit sich, mit der Gattung und der Naturwelt zu erreichen. Und die harmonische Organisation des Einzelnen wie der Gemeinschaft durch Unterwerfung des Sinnlichen unter das Geistige — das ist ja das Ideal des gesammten Culturprocesses wie es im Gottesreiche angeschaut und realisirt wird. Ebenso ist es klar, daß die Rechtfertigung lediglich die Folge und der Reflex der Bekehrung ist und daß der gesammte einheitliche christliche Lebensproceß auf die im Gesammtleben fortwirkende Erlöserkraft Christi als entscheidende Causalität zurückgeführt wird.

Es ist nun ein entschiedenes Verdienst Schleiermachers das individuelle Christenthum lediglich als einen persönlichen innerlichen Lebensproceß durch den die Idee der Menschheit an Jedem realisirt werden soll, verstanden zu haben. Und eben aus dieser ganzen lebensvollen Auffassung, der wir auch hier begegnen, dürfte sich ja wohl der eminente praktische Erfolg seiner Theologie größtentheils erklären. Eine andere Frage aber ist es wieder, ob er mit seinen Bestimmungen den specifisch christlichen Gehalt dieses Lebensprocesses, sowie seinen gesetzmäßigen Verlauf im Einzelnen zutreffend erklärt habe. In Beziehung auf die erste Seite der Frage bietet die ganze Auseinandersetzung keinen Anlaß unser früheres Urtheil irgend wie zu modificiren. Es ist auch hier nicht der Gegensatz zwischen persönlicher Schuld und dem heiligen Liebeswillen Gottes, zwischen

---

[1]) Vgl. Bd. I. Cap. I. § 2 und die Christologie, aus welcher Vergleichung deutlich hervorgeht, daß es sich bei „der Vollendung der Idee der Menschheit“ durch das Christenthum lediglich um die Ausführung des allgemeinen psychologischen Programms handelt.

schwachem oder bösem Willen und dem in Christus geschichtlich gewordenen ethischen Lebensideal, endlich zwischen natürlicher Hinfälligkeit und ewiger Lebensbestimmung des persönlichen Willens, welcher im Individuum durch Christus gelöst werden soll, sondern der kosmisch-anthropologische zwischen Sinnlichkeit und Geist, Individuum und Gattung, Gattung und Naturwelt, welcher in der unbedingten Unterordnung unter die durch Christus vermittelte einheitliche Weltcausalität allerdings nicht nur theoretisch, sondern praktisch gelöst wird. Das Reich Gottes ist eben, wie oben bemerkt, die in ihrem Verhältnisse zur Naturwelt einheitlich organisirte Menschheit; und der Weg zum Reiche Gottes ist der allgemeine Culturproceß, das Erkennen und Organisiren der Gesellschaft in ihrem Verhältnisse zur Natur. Und der Vollzug desselben ist, wie schon die Ethik und Dialektik lehren, religiös bedingt, weil nur aus der Erhebung zur höchsten Einheit oder zu Gott dem Menschen die Kraft zur Lösung dieser Aufgabe kommt. Woran sich dann leicht die Ausführungen über die grundlegende und maßgebende Bedeutung Christi als des Offenbarers dieser höchsten Einheit in ihrer lebendigen Kraft anschließen konnten.

Was aber die Form des Processes betrifft, so zeigt sich hier wieder Schleiermachers psychologische Feinheit. Der entscheidende Anstoß der neuen Lebensbewegung erfolgt sobald die Vergegenwärtigung der Vollkommenheit Christi denjenigen Eindruck in uns hervorruft, in welchem uns eben diese Vollkommenheit als unser eigentliches Lebensziel und Lebensgesetz gewissermaßen aufgenöthigt wird. Was nun freilich nicht möglich wäre, wenn wir nicht für dieses Lebensideal angelegt wären. In diesem Sinne geht also der Glaube, nämlich die innerliche Zustimmung zu dem Lebensideale, welches uns in Christo anziehend und überwältigend entgegentritt, der Buße d. h. also der reumüthigen Erkenntniß unseres Abstandes von demselben voran.

Während andererseits freilich die grundsätzliche Willensentscheidung für Christus sowohl dem Motive der Erlösungsbedürftigkeit, wie dem Motive des Vertrauens in die Erlöserkraft Christi entspringt, Motiven, welche dann das gesammte christliche Leben begleiten.

Ebenso richtig ist es, daß Schleiermacher die Wiedergeburt nicht als plötzlichen Akt und als absoluten Bruch mit der natürlich-sittlichen Entwickelung verstehen will, andererseits aber doch die Entscheidung für das christliche Lebensideal auf Grund des Ergriffenseins von demselben als Wendepunkt in der gesammten geistigen Entwickelung bezeichnet. Es ist das richtig, weil eben erfahrungsmäßig — will man den christlichen Lebensproceß als Willens- und nicht als Naturproceß verstehen — auch die grundsätzliche Entscheidung für das Christenthum wieder in Frage gestellt werden kann, und weil dieselbe nur in dem Maße aufrecht erhalten und durch den Willen realisirt wird, als man sich in der Ueberzeugung befestigt sieht, mit dem christlichen das wahre menschheitliche Ideal ergriffen zu haben.

Unmöglich dagegen kann die Behandlung der Seite des Vorgangs befriedigen, welche Schleiermacher unter dem Begriffe der Rechtfertigung darstellt. Daß er die relative Selbständigkeit des Bedürfnisses nach Sündenvergebung übersehen hat bei seiner einseitig sittlichen (im vorher bezeichneten Sinne!) Auffassung des Christenthums, ist um so auffallender, als ja erfahrungsmäßig dieses Bedürfniß constitutive Bedeutung in den geschichtlichen Religionen hat, sogar in den vorwiegend ästhetisch-naturalistischen Religionen. Es erklärt sich das aber leicht, wenn man sich erinnert, wie die ästhetisch-pantheistische Metaphysik Schleiermachers gerade seiner Geltung und Befriedigung keinen oder doch nur sehr spärlichen Raum lassen konnte. Ebenso wie sich aus ihr erklärt, daß der ganze Proceß vorwiegend nach Analogie des Naturprocesses beschrieben wird, wobei natürlich der Faktor des persönlichen sittlichen Willens zu kurz kommen mußte.

69. Wie die Welt im Erlösungsbewußtsein erscheint.

Für die Beurtheilung der Welt vom Standpunkte des christlich frommen Selbstbewußtseins ist durchaus maßgebend das neue Gesammtleben, in dem der Erfolg des Erlösungswerkes Christi evident ist und in welchem auch das Individuum alle seine Heilserfahrungen macht, ja welches ihm dieselben vermittelt.

Die Welt erscheint uns von hier aus theils als zu erlösende,

theils als erlöste. Der Gegensatz zwischen Christus und dem Sünder erscheint hier als Gegensatz zwischen der das neue Gesammtleben repräsentirenden Kirche und der das sündhafte Gesammtleben repräsentirenden „Welt." Der Proceß der Wiedergeburt und Heiligung wie wir ihn am Einzelnen angeschaut haben, begegnet uns jetzt wieder als gemeinschaftlicher geschichtlicher Proceß der in das Reich Gottes umzubildenden (Menschen-)Welt. Denn nicht dem Individuum als solchem, sondern der Gattung galt Christi Erlösungswerk. Die „geheiligte Kirche" war ursprünglich nur in ihm, die erlösungsbedürftige Kirche in seiner Umgebung. Durch die Mittheilung seiner Erlöserkraft hat sich dann die geheiligte Kirche über seine Person hinaus erweitert zu einem Gesammtleben von Wiedergeborenen und fortentwickelt durch die Fortpflanzung dieser Kraft, so daß jederzeit der Gegensatz zwischen geheiligter und erlösungsbedürftiger Kirche in Geltung steht — bis eben die ganze Menschheit zum Reiche Gottes verbunden ist.

Es ist aber vorerst unklar gelassen, ob die unter den vorbereitenden Gnadenwirkungen stehende äußere Kirche als identisch zu denken ist mit „der Welt", deren Erlösungsbedürftigkeit sich ja auch nur als Wirkung der vorbereitenden Gnade verstehen läßt, oder ob drei Kreise zu unterscheiden sind: 1. die „innere, wahre, geheiligte Kirche", welche die Erlöserkraft Christi repräsentirt, 2. die „äußere", unter der durch die wahre Kirche vermittelten vorbereitenden Gnade stehende erlösungsbedürftige Kirche, 3. die s. g. Welt, die zwar nie ohne den Einfluß der vorbereitenden Gnade gedacht werden kann (sowenig wie vor Christus so wenig nach ihm), aber doch von jener sich unterscheidet, sofern sie entweder noch nicht zum Bewußtsein ihrer Erlösungsbedürftigkeit und Christi Erlösungsfähigkeit gekommen ist, oder aber der Gnade direkt widersteht.

Ebenso kann der ganz unklare Titel des Abschnittes, welcher wohl den dogmatischen Dreischlag Schleiermachers (frommes Selbstbewußtsein, Weltanschauung, Gottesidee) weiterführen soll, allerdings etwas Anderes erwarten lassen als die ausgeführte Lehre von der Kirche. Wir werden auf Beides zurückkommen. Genug vorerst, daß Schleiermacher die Lehre von der Kirche unter diesem Titel behandelt und zwar in den drei Abschnitten: 1. von dem Entstehen

und 2. von dem Bestehen der Kirche in der Welt; 3. von der Vollendung der Kirche.

70. Von dem Entstehen der Kirche.

1. Das Entstehen der Kirche verdeutlicht Schleiermacher „mittelst“ der Lehren von der Erwählung und der Mittheilung des heiligen Geistes. Die Erstere nämlich sucht das Dasein der Kirche aus der allgemeinen göttlichen Weltregierung begreiflich zu machen, während die Zweite die Kirche als moralische Person aus dem sie beherrschenden, die Wechselwirkung der Einzelnen bedingenden Lebensprincipe des heiligen Geistes Christi erklärt. Beide Lehren basiren nun aber auf dem Gegensatze der äußeren Kirche der durch die Predigt des Evangeliums von Christo Berufenen und der inneren Kirche der Erwählten, in welchen allein der heilige Geist als organisatorisches Lebensprincip wirksam ist.

Was zunächst die Erwählungslehre betrifft, so handelt es sich bei ihr um die Bezeichnung desjenigen Gesetzes der göttlichen Weltregierung, vermöge dessen niemals alle gleichzeitig Lebenden gleichmäßig in das Reich Gottes aufgenommen werden.

Man kann nämlich wohl annehmen, daß der Wirkungskreis der vorbereitenden Gnade gleichzeitig das ganze erlösungsbedürftige Geschlecht umfaßt. Aber wie die reale Mittheilung der wirksamen Gnade (der absoluten Kräftigkeit des Gottesbewußtseins) nur von einem Punkte ausgehen konnte, so konnte sich dieselbe auch nur allmählich, durch persönliches Wirken ihrer Träger, verbreiten. So erscheint auch Christi Wirken räumlich und zeitlich begrenzt und überdies in seinem Erfolge durch die gesellschaftlichen Verhältnisse nicht nur, sondern auch durch „das geheimnißvolle Angezogen- und Abgestoßenwerden“ bedingt, während die Tendenz desselben auf alle Zeit und alle Welt gerichtet war. Gerade so verhält es sich mit dem Wirken des heiligen Geistes, diesem „Sein Gottes“ in der Gemeinde.

Diese Ordnung nun, nach welcher die Verbreitung und Fortpflanzung der Kraft des Gottesbewußtseins räumlich und zeitlich bedingt ist und somit immer nur an Einzelnen und einzelnen Gruppen und Generationen wirksam wird, nennen wir deshalb Erwählung,

eil sie in der göttlichen Causalität begründet werden muß, wie iese die Naturordnung zur Bedingung macht für die Verirklichung der Heilsordnung.[1])

Da nun freilich durch diese Naturordnung der Heilsverwirkchung nicht nur Einzelne, sondern ganze Völkergruppen von der rlösung ausgeschlossen bleiben oder doch nie über den Stand der orbereitenden Gnade hinauskommen, so postulirt unser zum Gatngsbewußtsein erweitertes frommes Selbstgefühl eine allgemeine wige Erlösung. Denn ohne dieses Postulat würde das christliche lottesbewußtsein particularistisch begrenzt, was indessen sowohl durch en monotheistischen wie namentlich durch den teleologischen Charakter esselben verboten wird. Wir kennen eben Gott nur als Gott der anzen Welt, und wir kennen ihn nur, wie er die Welt absolut usirt d. h. also schlechthin als Thätigkeit. Der Gegensatz zwischen er absoluten Thätigkeit Gottes, wie sie sich auf das Weltganze Naturordnung) und der durch das Weltganze vermittelten göttlichen hätigkeit, wie sie sich auf die Einzelexistenzen richtet, soll durch ie Mittheilung der Kraft des Gottesbewußtseins Christi aufgehoben erden, — aber nach Maßgabe jener ersteren, d. h. allmählich, in iumlich-zeitlicher Begrenzung. Und eben die Allmählichkeit der ntwickelung der Gattung (wie des Einzelnen) bezeichnet die Naturrm der Entstehung der Kirche.

Die Wiedergeburt des Geschlechts verhält sich wie die Menschrdung Christi und die Wiedergeburt des Einzelnen. Sie erfolgt imlich „wenn die Zeit erfüllt ist." Und da sie nach Maßgabe r naturgesetzlichen Form aller Entwickelung vorher gar nicht wirkm werden kann, so ist die Frage albern, warum der Einzelne, er ein Volk, oder das Geschlecht nicht früher wiedergeboren worn seien. In dem Gesammtbild der nach Realisirung ihrer Idee ngenden Menschheit verschwinden alle Gegensätze vor der Einheit s Zieles für Alle und der Absolutheit der göttlichen Kraft, welche urch Christus?) zum Ziele treibt, ebenso wie dem Individuum im ollbesitze der Erlösung das Mißfällige des früheren Lebens in der eligkeit des neuen verschwindet, mag es dieselbe nun früher oder

---

[1]) § 117.

später, — den persönlichen Unsterblichkeitsglauben vorausgesetzt — im Diesseits oder Jenseits erreichen.

Vor Christus waren die Menschen in Beziehung auf das Gottesbewußtsein wesentlich gleich, durch ihn werden sie ungleich, indem eben die Einen die Erlösung des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls von der Herrschaft des sinnlichen Weltbewußtseins erleben, die Anderen nicht. Soll nun diese Gleichheit und diese Ungleichheit in der einen göttlichen Causalität begründet werden, so muß man eben eine allmähliche gemeinschaftliche Entwickelung der Menschheit zum Reiche Gottes annehmen. Sonst wird die göttliche Causalität als Willkür gedacht, „welche die Einen begnadigt, die Andern verdammt;“ oder die Menschheit wird als ungleich beanlagt gedacht, so daß die Einen unfähig erscheinen zur Erlösung (Manichäismus), die Anderen einer solchen gar nicht bedürftig (Pelagianismus). Die aus der Absolutheit der göttlichen Causalität und der wesentlichen Gleichheit der Menschen gefolgerte Universalität der Erlösung fordert also geradezu, daß man die fortschreitende allmähliche Entwickelung der ganzen Menschenwelt in die Vollkommenheit und Seligkeit des Reiches Gottes festhält.

Wollte man dagegen eine völlige Auswirkung nicht nur des Seligkeits-, sondern auch des Unseligkeitsbewußtseins im Jenseits annehmen, so würde man damit faktisch die Seligkeit überhaupt in Frage stellen, da uns durch das Gattungsbewußtsein jedenfalls eine Seligkeit verleidet werden müßte, die wir nur für uns und nicht zugleich für Alle fühlten.[1])

2. Soviel zur Einleitung. Gehen wir nun zur Erklärung der Entstehung der Kirche zunächst näher auf die Erwählungsidee ein, so kann dieselbe nur die göttliche Vorherbestimmung des ganzen menschlichen Geschlechts zur Seligkeit in Christus sicherstellen wollen. Es ist die doppelte Aussage des christlich-frommen Selbstbewußtseins, daß unsere Thätigkeit im Gottesreiche vermittelt ist durch die Freistellung des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls durch Christus und daß unsere Entwickelung in demselben bedingt ist durch die allgemeinen natürlichen Verhältnisse. Das

---

[1]) A. a. O. § 118.

lt insbesondere von dem die vorbereitende Gnade und die wirk-
ıme Gnade verbindenden Momente der Wiedergeburt. Die recht-
rtigende göttliche Thätigkeit ist nur eine Seite der allgemeinen
ittlichen Weltordnung. Somit concurriren in der Wiedergeburt
gentlich drei Momente: die individuelle Eigenthümlichkeit, die
ußeren gesellschaftlichen Verhältnisse, die Gnade. Ist das Reich
ottes die Vollendung der Menschheit und ist die Vollendung der
lenschheit ein allmählicher Entwickelungsprozeß von den niederen
ewußtseinsformen zur höchsten, so kann auch von einem Gegensatze
vischen der natürlichen Weltordnung und der Gnadenordnung Gottes
ı keiner Weise die Rede sein. Vielmehr „entsteht das Reich der
inade oder des Sohnes nur in der schlechthinigen Einheit mit
m Reich der allwissenden Allmacht oder des Vaters, und da die
esammte Weltordnung mit der Welt zugleich ewig in Gott ist, so
schieht im Reiche der Gnade nichts ohne göttliche Vorherbestim-
ıung."

An den außerhalb der Gemeinschaft Christi Stehenden hat
h eben diese Vorherbestimmung noch nicht realisirt. Daß es für
nige eine entgegengesetzte Vorherbestimmung Gottes gäbe, können
r auf Grund des christlichen Gemeinbewußtseins nicht behaupten.
ie Vorherbestimmung zum Heile ist eine und dieselbe für Alle.
ır für eine beschränkte Zeit, nicht an sich hat der Satz Giltigkeit,
ß Gott die Einen auserwählt, die Anderen übersieht oder verwirft.
ir haben also auch die Nichtchristen als Gegenstände der die Kirche
nmelnden göttlichen Thätigkeit zu betrachten und demgemäß zu
rfahren. Dabei ist freilich immer vorausgesetzt, daß das zeitliche
ben nicht die Grenzen der göttlichen Gnadenwirksamkeit bezeich-
t, sondern daß dieselbe über den Tod hinaus fortgeht.[1])

Begründet muß die Erwählung demnach werden einerseits im
rhergesehenen Glauben der Erwählten, andererseits im göttlichen
ohlgefallen.

Dieser Gegensatz gilt eben für das ganze Gebiet des freien
ındelns. Jeder menschliche Willensact ist Resultat und Ursache
gleich. In beider Hinsicht steht indessen jeder unter der allge-

[1]) A. a. O. § 119.



Geistigen und Physischen, des Ei
herzustellen. So ist das Reich Got
begründet, der die Welt auf es a
wickelung, wie sie durch die Sünde
wieder in Gang gebracht. Die G
die Weltidee, indem sie die ganze
lität Gottes ihre Einheit finden lä

Vor der Betrachtung des A
sich diese Lehre von der allgemei
wenn man nur beachtet, wie der E
nur nach Maßgabe des natürlichen
sirung der Idee sich annähern. A
wir erwählt als zum Innewer
deshalb müssen wir zuvor un
zum Weltbewußtsein erweiter
aufs Wirksamste in uns anre
göttliche Erwählung zu denken, d. h.
Maßgabe des natürlichen Entwickl
Selbstbewußtseins zum Weltbewußt
absoluten Einheit immer zugleich ein
ist, zum Zwecke der Herstellung der
des Einzelnen unter das Allgemei
Der Entwicklungsproceß des G

ten Fluße, das Sichloslösen vom Ganzen, das eigensüchtige Be-
:en beim Einzelnen, wie es als Möglichkeit mit der Mannich-
.gkeit isolirter Existenzen gegeben ist, kann nicht auf die göttliche
ählung zurückgeführt werden, so gewiß eben das Weltgesetz die
dem Ganzen entgegenstemmende Individualität als solche auf-
oder belehrt.

Deduciren freilich kann man die Nothwendigkeit der Erlösung
t. Aber den Gang des Erlösungswerkes in der Weltgeschichte
das göttliche Wohlgefallen zurückführen — das ist Postulat der
lichen Frömmigkeit, die in der durch Christus vermittelten
nderen Abhängigkeit von Gott ja nur die volle Realisirung der
emeinen natürlichen Abhängigkeit von ihm erfährt, und zwar er-
t als einen Entwickelungsprozeß der im Einzelnen wie im Ganzen
: Zeit haben will.

Die Hauptsache ist, daß man den göttlichen Rathschluß wie
ıur als wirksamer Wille zu denken ist, seiner Absolutheit und
ɔersalität nicht entkleidet, indem man ihn von menschlicher Be-
fenheit abhängig macht, wie das nicht nur der Pelagianismus,
ern auch der Manichäismus thut.

„Unsere Darstellung", sagt Schleiermacher wörtlich, „weiß von
m unbedingten Rathschluß über einen Einzelnen, indem alles
lne einander gegenseitig bedingt, sondern erkennt nur einen
:dingten göttlichen Rathschluß, durch welchen nämlich das Ganze
:inem ungetheilten Zusammenhang vermöge des göttlichen Wohl-
llens so ist wie es ist. Keineswegs also als ob der Einzelne
ı irgend wie und was wäre abgesehen von diesem göttlichen
hschluß und durch diesen würde er nur selig oder nicht; sondern
: wird nur erst weil und insofern ein solches und ein so wirk-
es Element in dem Ganzen nach dem göttlichen Wohlgefallen
jt ist, also jeder wird zu einem Gliede der christlichen Gemein-
t bereitet, weil er als ein Gläubiger vorhergesehen ist." [1])

Die Interpretation dieser Erwählungstheorie ergibt sich von
t, wenn man dieselbe vergleicht mit der Lehre von der Erlösung
von der Schöpfung, beziehungsweise Erhaltung. Handelt es

[1]) A. a. O. § 120.

sich bei der Erlösung um die wirksame Anbahnung der Vollendung der Schöpfung, so kann ein Gegensatz zwischen Natur- und Heilsordnung nicht bestehen. Beide sind in derselben göttlichen Causalität gegründet und demselben Weltzwecke untergeordnet. Mit der Weltschöpfung ist auch die Weltvollendung gegeben. Die erstere setzt die vielheitliche Erscheinungswelt in ihrer Gegensätzlichkeit, die zweite bringt der Menschenwelt die Einheitlichkeit der absoluten Weltcausalität zum Bewußtsein und befähigt sie zugleich die Harmonie des Geistigen und Physischen, des Einzelnen und Allgemeinen wirklich herzustellen. So ist das Reich Gottes in demselben göttlichen Willen begründet, der die Welt auf es anlegt. Die naturgemäße Weltentwickelung, wie sie durch die Sünde gestört wird, wird durch Christus wieder in Gang gebracht. Die Gemeinde des Gottesreichs realisirt die Weltidee, indem sie die ganze Welt unter der absoluten Causalität Gottes ihre Einheit finden läßt.

Vor der Betrachtung des Weltverlaufs im Ganzen bestätigt sich diese Lehre von der allgemeinen wirksamen Erwählung Aller, wenn man nur beachtet, wie der Einzelne oder ganze Völkergruppen nur nach Maßgabe des natürlichen Entwickelungsgesetzes der Realisirung der Idee sich annähern. Aber zu nichts Anderem sind wir erwählt als zum Innewerden der absoluten Einheit: deshalb müssen wir zuvor unser enges Selbstbewußtsein zum Weltbewußtsein erweitern, ein Proceß, den Christus aufs Wirksamste in uns anregt. Und nur als wirksam ist die göttliche Erwählung zu denken, d. h. als absolute Determination nach Maßgabe des natürlichen Entwicklungsgesetzes der Erweiterung des Selbstbewußtseins zum Weltbewußtsein, so daß das Innewerden der absoluten Einheit immer zugleich ein Determinirtwerden durch dieselbe ist, zum Zwecke der Herstellung der Weltharmonie durch Unterstellung des Einzelnen unter das Allgemeine, des Vielen unter das Eine. Der Entwicklungsproceß des Einzelnen, wie ihn die Psychologie, der Menschheit, wie ihn die Metaphysik beschreibt, ist zugleich der christliche Heilsproceß, wie er aus der chaotischen Einheit des Geistigen und Sinnlichen durch den bestimmten Gegensatz dieser beiden Weltfaktoren hindurch die höhere Einheit derselben in Gott sucht und mit

r Hilfe Christi findet. Nur so vollendet sich die Idee der enschheit und realisirt sich der göttliche Weltplan.

Einen anderen Sinn kann man durch die Anlehnung Schleier-ıchers an die kirchlichen Ausdrücke getäuscht in diese Erwählungs-ıre eintragen. Aber auslegen kann man sie nur nach Maßgabe ser überall zu Grund liegenden Metaphysik.[1])

71. Fortsetzung: von der Mittheilung des heiligen Geistes.

1. Das neue Gesammtleben besteht nun darin, daß seine Glieder ils aufeinander wirken, theils miteinander, beides „um immer hr Eins zu werden", und endlich darin, daß die gewonnene Ein-it des Geistes auch zur äußeren Darstellung gebracht wird.

Man könnte sich denken, daß das Aufeinanderwirken sein Ende ıde, wenn eben Alle in gleicher Weise von dem neuen Leben er-ffen wären, wobei indessen immer noch das Wirken einer Generation f die andere bliebe. Hingegen das Miteinanderwirken zur Dar-llung des gemeinsamen inneren Lebens so gewiß auch in einer llkommen christlichen Gemeinschaft niemals aufhören würde, als n der eine Geist sich in Jedem anders darstellt und Jeder dem-h der Ergänzung durch Alle bedarf um an dem vollen Reichthum Christenthums Theil zu haben.

In dieser gemeinsamen Richtung Aller auf die Förderung des ınzen kommt nun die Einheit des christlichen Lebensprincips zu ge, wie es sich in den unendlich verschiedenen Individualitäten rstellt um dieselben im Zusammenwirken zu einer moralischen Per-ı zu verbinden. Aehnlich wie die verschiedenen Volkstypen durch Einheit der Gattung nicht aufgehoben werden, hebt der Gemein-ft die Individualität seiner Träger nicht auf. Und sowie die schiedenen Volkstypen von dem gemeinsamen Typus der Gattung herrscht werden, so werden die verschiedenen christlichen Typen be-rscht von der Einheit des Geistes, der von Christo ausgeht, um geistige Einheit des Geschlechts herzustellen. Aber der heilige ist, der die Christen verbindet, ist so gewiß identisch mit dem rein nschlichen Gattungsbewußtsein, als Christus der zweite Adam, der ıllender der Menschheit ist. Die Mittheilung des heiligen

[1]) Vgl. bes. Bd. I. Cap. I. und II.

Geistes und das Erwachen des reinen Gattungsbewußtseins ist eines und dasselbe. Es sind nämlich die egoistischen Sonderinteressen Einzelner und ganzer Völker, welche das reine d. h. das allgemeine universelle Gattungsbewußtsein aufhalten und hemmen. Also dieselben Interessen, welche das Gottesbewußtsein in seiner Reinheit und Kräftigkeit nicht zur Entfaltung kommen lassen. So erklärt sich denn auch wie die Mittheilung der Kräftigkeit des Gottesbewußtseins Christi zugleich Mittheilung der Kräftigkeit des Gattungsbewußtseins d. h. der allgemeinen Menschenliebe ist. Das Bewußtsein von der Einheit der ganzen Welt in Gott, hat das Bewußtsein der Einheit des Menschengeschlechts zur unmittelbaren Folge. Daher die religiöse Begründung der Humanitätsidee im Christenthume! Daher der religiöse Impuls (die Liebe zur Welteinheit oder zu Gott) in der christlichen d. h. der allgemeinen Menschenliebe. Daher endlich das Recht der Behauptung der Uebernatürlichkeit des Princips des heiligen Geistes, da allerdings erst die Kräftigkeit des Gottesbewußtseins Christi das Gattungsbewußtsein in der Kirche realisiren konnte. Denn außer der Kirche ist sowenig das reine Gattungsbewußtsein, wie außer Christo das reine Gottesbewußtsein. Und die Realisirung der Idee der Gattung in der Kirche erklärt sich eben nur aus der Wirksamkeit des Gottesbewußtseins oder des heiligen Geistes in der von Christo ausgehenden Lebensgemeinschaft.[1])

Zu Lebzeiten Jesu war dieser Gemeingeist in den Jüngern immer nur receptiv und deßhalb unvollständig. „Denn ein Gesammtleben ist noch um so weniger ein Gemeinwesen, je mehr es von einem einzelnen Leben abhängt." Die erste Jüngergemeinde war aber nur eine Gemeinde von Lernenden, eher einem Hauswesen vergleichbar wie einem Gemeinwesen. Jesu persönliche Anweisungen waren für sie maßgebend. Jetzt hingegen wird Keinem etwas einzeln und unmittelbar von Christo befohlen. Vielmehr ist es seine sündlose Vollkommenheit, sein reiner nur „auf die Verwirklichung des Gottesreichs gerichteter Wille", welcher die Gemeinde beherrscht, während die Anwendung dieses Gesammtwillens auf die einzelnen Verhältnisse Jedem überlassen bleibt. Also handelt es sich jetzt nicht nur um die Em-

[1]) A. a. O. § 121.

pfänglichkeit für die Bestimmung durch jenen Grundwillen, sondern am die Selbstthätigkeit zugleich durch die er in einer Reihe einzelner Willensacte gleichsam zerlegt wird. Eben deshalb aber kann auch m Reiche Gottes Keiner etwas ausrichten ohne jenen das Ganze beherrschenden Gesammtwillen zu seinem eigenen zu machen und ohne sich n der Verwirklichung desselben, die ja immer nur in einer begrenzten Richtung möglich ist, der Ergänzung durch Alle anderen zu versichern.

„Wie sich in den Jüngern nach der Entfernung Christi ihre gemeinsame Auffassung in eine selbstthätige Fortsetzung seiner gemeinschaftbildenden Thätigkeit umsetzte und erst dadurch, daß diese auf die fixirte Auffassung Christi bezogen zum unvergänglichen Gemeingeiste wurde, die christliche Kirche entstanden ist: so muß auch Jedem der in dem Kreise der vorbereitenden Gnade durch die Wirkungen des christlichen Lebens auf ihn und die Durchströmung der Thätigkeit Anderer durch ihn diesen christlichen Gemeingeist nur als Empfänglichkeit besaß, ebenfalls sowie durch en Glauben das Walten des Reiches Gottes in ihm begründet ist, ein Bezugnehmen auf die in dem Gesammtleben fixirte Auffassung Christi sich in solche Selbstthätigkeit umsetzen und dies ist ie Mittheilung des heiligen Geistes.“ [1])

Der Erwählungsgedanke ist demnach für Schleiermacher ebenso lusdruck für die metaphysische Determination der gesammten Menscheit zu dem Ganzen einer moralischen Person, wie die Lehre von er Mittheilung des heiligen Geistes Ausdruck ist für den geschichtichen Gang der Realisation der Menschheitsidee unter dem Drucke er absoluten Welteinheit, wie er auf Einzelne wirkt, um durch dieelben auf Andere zu wirken, wie er absolut kräftig auf Christus virkte und deßhalb durch ihn organisatorisch in der Gattung gewirkt at. Daß die universelle Tendenz Gottes mit der Menschheit sich mmer nur geschichtlich d. h. an Einzelnen, durch diese an Anderen . s. w. realisirt, ist eben das Gesetz der geschichtlichen Entwickelung lber dessen begrenzter Ausführung man die Universalität der Tenenz des Gottesreichs nicht übersehen darf.

Daß es sich bei der Erwählung wie bei der Mittheilung des Geistes um nichts anderes handelt als um diese Herstellung der Ein-

[1]) A. a. O. § 122.

heit unseres Geschlechts ist ebenso klar, wie daß die Herstellung aus der Kraft der absoluten Welteinheit, welche das Gottesbewußtsein repräsentirt, erfolge. Dabei kommt Schleiermacher nicht in Widerspruch mit seiner Theorie über die Entstehung des Gottesbewußtseins. Denn wenn uns auch die Welt die absolute Einheit vermittelt, wenn wir auch zuerst das Naturganze und die gattungsmäßige Menschheit entdeckt haben müssen, bevor wir der Einheit beider in Gott inne werden, so wird nun das absolute Abhängigkeitsgefühl in seiner Beziehung zur höchsten Einheit erst zu der Stärke gebracht, die Voraussetzung seines organisatorischen Wirkens im Einzelnen (Wiedergeburt und Heiligung) wie in der Gesammtheit (Reich Gottes beziehungsweise Kirche) ist. Eben wegen dieser absoluten Kräftigkeit seines Gottesbewußtseins ist Christus Urheber der Lebensbewegung, welche die Einheit der Gattung unter dem religiösen Impulse herstellen soll. Und eben deswegen weil nur im Ganzen der Gemeinde, an welcher die Idee des Geschlechts realisirt wird, die Kräftigkeit seines Gottesbewußtseins, die im Einzelnen immer durch Sünde gehemmt ist, fortlebt, ist der Gemeingeist, oder der heilige Geist der Gemeinde Fortsetzer des Lebenswerkes Christi. Dem Einzelnen vermittelt also immer die Gemeinde die Erlösung d. h. die Herstellung seiner Einheit mit sich, mit der Gattung mit der Welt auf Grund seiner Einheit mit der absoluten Welteinheit oder Gott; ebenso wie die Gemeinde „der Welt“, d. h. der nichtchristlichen Menschheit das Reich Gottes vermittelt. Wenn nun aber im Ganzen der Gemeinde die absolute Kraft des Seins Gottes in Christo vorhanden ist, so ist schwer einzusehen, wie Schleiermacher andererseits das Verhältniß des Einzelnen zur Kirche abhängig erklären mag, von seinem Verhältniß zu Christo und wie die Verkündigung des Wortes von Christo in der Gemeinde Bedingung ihrer Existenz als christlicher Gemeinde sein soll. Oder es ist das wenigstens von ihm nicht deutlich gemacht.

2. Möglich indessen, daß die Erklärung des Wesens des heiligen Geistes auch zur Lösung dieser Fragen beiträgt.

Der heilige Geist soll nun zunächst als solcher früher nicht

dagewesen und überhaupt nur für die Jüngerschaft Jesu dasein. Er stammt eben aus der Erlösung, ist aber selbstredend sowenig wie das Göttliche in Christo ein eigenes übernatürliches Wesen, in welchem Falle er ja niemals Gemeingeist der Menschheit werden könnte. Vielmehr ist er eine durch Christus vermittelte eigenthümliche „Wirkungsweise“, sei es auf die Gläubigen, sei es in ihnen, durch welche eben die unsündliche Vollkommenheit und Seligkeit Christi sich über seine Person hinaus wirksam erweist.

Wie die Vernunft nur eine ist in der Menschheit trotz der verschiedenen Anlagen, so ist der Geist nur einer in der Gemeinde trotz der verschiedenen Gaben, nur daß er in dem einen stärker, in dem anderen schwächer auftritt. Jeder hat ihn also nicht in seinem persönlichen sondern in seinem Gemeinbewußtsein (ebenso wie wir Gott nur in unserem Weltbewußtsein haben). Personbildend wie in Christo ist deshalb der Geist in keinem Einzelnen, sondern nur in der Gemeinde. Zur Person, d. h. „der stetigen Einheit des Selbstbewußtseins“ der Wiedergeborenen gehört immer auch das frühere sündhafte Leben. Eine völlige Vereinigung göttlicher und menschlicher Natur findet in ihnen so wenig statt, wie ein constantes ununterbrochenes Wirken nach Maßgabe der göttlichen Natur. Nur im Gesammtgeist, wie er von Christo ausgeht, ist diese völlige Einheit, im Einzelnen wird sie immer nur, und zwar wird sie durch den Einfluß des Gesammtgeistes, indem also allein die völlige Einheit des Göttlichen und Menschlichen wie in Christo realisirt ist. Und zwar ist es die Wirkung des Gemeingeistes, welche in allen Einzelnen dieselbe, diese erst zu dem Ganzen von geistigen Personen zusammenfügt und somit in der Gemeinde und durch dieselbe an den Einzelnen die Menschheitsidee realisirt.

Der Unterschied zwischen der gewöhnlichen menschlichen Vernunft und dem heiligen Geiste kann also auch nach diesem nicht anders aufgefaßt werden als so, daß die Vernunft das geistige Einheitsprincip repräsentirt wie es in der sinnlich begrenzten Einzelperson gebunden ist und deßhalb auch in dieser nicht völlig zur Herrschaft kommt, daß hingegen der heilige Geist als absolut kräftiges universelles Einheitsprincip die persönliche Vernunft gleichsam erst in

Wirksamkeit setzt, indem er sie eben von der sinnlichen individuellen Schranke durch die Unterordnung unter die allgemeine weltbeherrschende Vernunft befreit. Dadurch wird aber nichts anderes erreicht und bezweckt als die Herstellung der Einheit des menschlichen Geschlechts, die eben mit der bloßen Natureinheit der Gattung ebensowenig gegeben ist, wie mit der Natureinheit der sinnlichen Person schon die constante Einheit des geistigen Charakters im Einzelnen gesetzt ist.

Durch den heiligen Geist soll nun eigentlich die Lebensgemeinschaft des Wiedergeborenen mit Christo hergestellt und unterhalten werden. Es ist dasselbe: wiedergeboren werden, mit Christo in Lebensgemeinschaft treten, den heiligen Geist empfangen. Denn mit dem Allem erreichen wir dasselbe: die religiöse Kindschaft oder die Einheit mit Gott und in Folge davon die Herrschaft über die sinnliche Welt, wie beides das Wesen des Gottesreichs constituirt.

„Das Treiben des heiligen Geistes in uns ist also nie etwas anderes als göttlicher Antrieb zur Gemäßheit mit dem was Christus vermöge des Seins Gottes in ihm menschlich gewesen ist und gewirkt hat. Und das Leben Christi in uns ist nichts anderes als Wirksamkeit für das Reich Gottes durch das Zusammenfassen der Menschen in der von ihm ausgehenden Liebe d. h. Kraft des christlichen Gemeingeistes."

Ohne Christus würde das „göttliche Wesen" nicht wirksam der menschlichen Natur eingepflanzt, würde ein neues göttliches Gesammtleben nicht entstanden sein. Aber ohne diesen geschichtlichen Erfolg Christi, der Stiftung des neuen Gesammtlebens, würde kein Einzelner des göttlichen Lebens theilhaftig werden, da es eine unmittelbare Einwirkung Christi auf den Einzelnen nicht gibt.

Ein Wunder ist nun diese Verbreitung des Geistes Christi nicht, sondern nur sein erstes vollkräftiges Auftreten in Christo selbst. Also ist auch die Entstehung der Kirche nicht Wunder im eigentlichen Wortsinne. Allenfalls das „plötzliche Ueberspringen aus der fragmentarisch-erregten Empfänglichkeit in die zusammenhängende gemeinsame Selbstthätigkeit" erscheint uns (wie alle plötzlichen Bekehrungen) als Wunder.[1])

---

[1]) § 124.

Eben um deswillen weil der heilige Geist der zum Gemeingeiste des neuen Gesammtlebens erweiterte Geist Christi ist, stellt die von ihm beseelte Kirche in ihrer Reinheit und Vollständigkeit das vollkommene Abbild des Erlösers dar.

In dem einzelnen Wiedergeborenen ist nämlich bei der Ungleichheit des Verhaltens des psychischen Organismus zu dem constanten geistigen Einheitsimpulse niemals das wirkliche Abbild des Erlösers anzutreffen, dessen gesammtes Leben dermaßen von dem absoluten Einheitsbewußtsein bestimmt war, daß man sagen kann, die Gottheit sei in ihm Person geworden. Die Kirche hingegen sofern sie durch den heiligen Geist zu einer moralischen Person verbunden ist, erscheint als das echte Abbild des Erlösers. Da nämlich das Sein Gottes sich überall absolut gleich ist, so gehen von ihm in der Kirche dieselben Impulse aus, die Christus beherrscht haben. „Daher auch sowohl die Auffassungsweisen als die Handlungsweisen der Kirche dieselben sind wie die des Erlösers, indem ja in jedem einzelnen Mitglied und daher auch im Ganzen dieselben menschlichen Kräfte gegeben sind, welche auch in ihm zur Einheit mit dem göttlichen Princip aufgenommen waren." Aber nur in ihrer Reinheit ist die Kirche Abbild des Erlösers, sofern man also absieht von den Sünden der Wiedergeborenen. Und nur in ihrer Totalität, weil nur im Ganzen des Gesammtlebens der Wiedergeborenen, deren Einseitigkeiten ausgeglichen und deren Unvollkommenheiten aufgehoben werden.

Demzufolge sind die Erwählten erwählt zur Mittheilung des heiligen Geistes, wie sie ihren Erfolg hat in der Wiedergeburt des Einzelnen und in der Herstellung der Einheit des Ganzen.[1])

3. Es ist zweifellos, daß Schleiermacher in der Lehre von der Entstehung der Kirche seiner metaphysischen Weltanschauung nicht untreu geworden ist. Die universell-kosmische Tendenz der absoluten Einheit die vielheitliche gegensätzliche Erscheinungswelt zu einem Ganzen, das jene Einheit in seiner Vielheit abspiegelte, zu bestimmen, realisirt sich in der Gemeinde des Gottesreichs oder in der Kirche. Diese Realisirung des Zweckes den Gott mit der Welt hat an der

[1]) § 125.

Gemeinde findet nach historischen Gesetzen statt, d. h. sie findet durch Einzelne an Einzelnen und sie findet in stufenmäßiger Entwicklung statt. Schleiermacher will eben keineswegs die Realität der Erscheinungswelt leugnen. Aber dieser Proceß ist nur das In-Wirksamkeit-treten der göttlichen Erhaltung d. h. der absoluten Determination alles Endlichen durch die höchste Einheit, wie sie in der Gravitation des Einzelnen zum Ganzen in die Erscheinung tritt.

Dieser Weltproceß kommt dem Menschen zum Bewußtsein, und ebendeßhalb ist der Mensch allein zur theoretischen und praktischen Lösung des Weltproblems befähigt.

Aber er ist es nur dann, wenn er über die vielheitliche Erscheinungswelt hinaus sich zur höchsten Einheit emporziehen läßt. Deshalb ist denn auch Christus Erlöser, weil in ihm die absolute Einheit als personbildendes Princip war, um dann durch ihn personbildend auf die Menschheit zu wirken d. h. sie zu einem Ganzen zu machen, das von der Welteinheit erfüllt und getragen die Harmonie mit sich und mit der Naturwelt in der Culturarbeit herstelle. Schleiermacher verweist selbst auf die Lehre von der Wiedergeburt, die denselben Proceß, der hier am Ganzen demonstrirt wird, am Einzelnen erläutert. Eine Vergleichung der Lehre vom Entstehen der Kirche mit jener bestätigt diese unsere Auffassung und läßt die weitere Ausführung obigen Urtheils überflüssig erscheinen.

Darauf aber müssen wir noch zurückkommen, daß allerdings die Bestimmung des Verhältnisses des heiligen Geistes zur Kirche, der Kirche zum Einzelnen und aller drei zu Christo keineswegs klar und übereinstimmend verläuft. Schleiermacher erklärt ganz richtig, daß der heilige Geist von Christo in die Kirche komme und daß die Kirche dem Einzelnen den heiligen Geist vermittele. Andererseits aber scheint er ein direktes Verhältniß zwischen Christus und dem Einzelnen vorzubehalten, wofür ja auch die Erklärung der Grunddifferenz zwischen Katholicismus und Protestantismus spricht. Indessen wird hierauf bei der weiteren Ausführung der Lehre von der Kirche noch Rücksicht zu nehmen sein.

Hauptresultat dieses Abschnittes bleibt, daß der heilige Geist die auf die Stufe ungehinderter vollkräftiger Wirksamkeit erhobene

Vernunft ist, und daß das „Wunder des Christenthums“ auch hiernach in nichts anderem gefunden werden kann als in dem geschichtlichen Auftreten einer absoluten Kräftigkeit des Einheitsbewußtseins (=Gottesbewußtsein) in Christo, wodurch „die Idee der Menschheit“ an ihm und durch ihn an Allen ihre Realisirung in dem erläuterten Sinne des Wortes findet.

72. Von dem Bestehen der Kirche im Zusammensein mit der Welt.

1. Das Sichgleichbleibende in der Kirche ist ihr Verhältniß zu Christo und dem sie beseelenden heiligen Geiste, das Wechselnde ihr Verhältniß zur Welt.

Nämlich die Welt ist kein Ganzes, sondern nur ein immer wechselndes Aggregat in Abstoßung und Anziehung begriffener Elemente. Die Kirche ist ein Ganzes, eine geschichtliche Person, weil sie von der Einheit des heiligen Geistes als ihres wirksamen Selbstbewußtseins beherrscht wird. Freilich ein vollkommenes Ganzes wie Christus ist sie nicht. Nur grundsätzlich sind die Weltelemente, an denen sie Theil hat, unter die Einheit ihres Princips gebracht, nicht virtuell. Das Veränderliche, das in Christo der Einheit seines Selbstbewußtseins widerstandlos sich unterwarf, ist in der Kirche keineswegs immer und überall bestimmt durch den heiligen Geist d. h. die absolute Einheit, sondern oft noch durch die menschliche Natur, d. h. die Einheit der natürlichen, vereinzelten, entgegenstrebenden persönlichen Vernunft, sei es ganzer Gruppen, sei es isolirter Personen. Im heiligen Geist ist kein Grund zu verschiedenen Kirchen, sondern im Volkscharakter; in ihm ist kein Grund zu verschiedenen Sitten und Lehrmeinungen, sondern in der Individualität der Menschen wie sie durch Temperament, Natur und historische Entwickelung modificirt werden.

Da nun aber der absolut eine heilige Geist nur in der Mannichfaltigkeit der Kirchen, beziehungsweise der kirchlichen Lehrmeinungen und Sitten erscheint, so ist es unmöglich „das Wesen“ der Kirche darzustellen ohne ihre Erscheinung, wie sie nur zum einen Theile aus ihrem Wesen, zum andern hingegen aus der Welt sich erklärt.

Wir können indessen unterscheiden wesentliche, unveränderliche



ihres Zusammenseins mit d
selbst gleich: 1. weil das Z
Schrift und im Dienst am W
die Anknüpfung und Erhaltu
auf denselben Anordnungen
Abendmahle, 3. sofern der ge
Einzelnen durch das Amt de
Jesu immer gleich geordnet ist

Einerlei wie verschieden
verschiedenen Kirchen und Sek
wesentlich sind sie jeder Kirche,
aufgeben will, was sich daran
der wesentlichen Thätigkeiten Ch
in Schrift und Predigt die p
hohepriesterliche, in der Kirchenl
dem somit die Gemeinde dem Ei
keit Christi vermittelst des ihr
setzt, erzielt sie auch an diesen di
Dasein als Ganzes bedingt ist:
wie sie durch die stete Vergegenw
krament vermittelt werden und
als Glied einfügen.

2. Was die Schrift angeh
abgewiesen, als ob ...

wie in der apostolischen Zeit. Und nur sofern die Schrift die lebendige Anschauung Christi als des Erlösers uns vermittelt, ist sie fähig Glaube, nämlich religiösen Glauben oder Heilsglauben zu erwecken. Die Frömmigkeit kommt nicht aus der Inspirationslehre. Und die Theologie kann keinen anderen Schriftbeweis führen wollen als den der Uebereinstimmung des aus der religiösen Erfahrung zu erhebenden Glaubens mit dem altchristlichen. Für die kirchliche Lehre aber ist die Schrift (Neuen Testamentes) als erstes Glied in der Reihe der christlichen Glaubensdarstellungen normativ, weil eben ihre Verfasser in der lebendigen Erinnerung an Christus noch ein Correktiv gegen jüdische und heidnische Verunstaltungen des Christenthums besaßen, was den Späteren abgeht.

Den Begriff der Eingebung kann man daher auch nur in dem Sinne auf die Entstehung dieser Schriften anwenden, als ihre Verfasser nichts Eigenes, sondern Christus als den einzigen Träger vollkommener göttlicher Lebensoffenbarung darstellen wollen. In diesem Sinne war „das Reden und Schreiben der vom Geist getriebenen Apostel ein Mittheilen aus der Offenbarung Gottes in Christo", in jedem anderen Sinne sind Schriften wie Reden der Apostel ihr eigenes menschliches Werk. Die apostolische Eingebung ist uns deshalb werthvoller wie jede andere, weil sie die unmittelbarste Reception des Gegenstandes ist. Dabei liegt aber kein Grund vor sie als Schriftsteller „inspirirter" vorzustellen, wie als Redner oder als Leiter der Gemeinden. Vielmehr „participirt" ihre schriftstellerische Thätigkeit an dem Bestimmtsein ihrer Gesammtthätigkeit durch Christus. Und wie ihre Gesammtthätigkeit selbstredend nicht nur durch Christus oder den heiligen Geist bestimmt war, sondern auch durch ihre menschliche und nationale Eigenthümlichkeit, sowie durch die Zeit, in der sie wirkten und auf die sie wirken wollten, so gilt das natürlich auch von ihrer historischen oder didaktischen Schriftstellerei.

Bei der Abfassung wie Sammlung der s. g. kanonischen Schriften war demnach der heilige Geist insofern thätig, als die Schriftsteller eben Christus darstellen wollten zur Befriedigung des Erlösungsbedürfnisses und als die Gemeinde mit richtigem religiösem Instincte diejenigen Schriften



über die Verfasser nichts fi
Eben um deswillen ist a
in der Kirche wie für den Gla
beide immer der Gefahr der V
sein. Die Fähigkeit der Schrift
vergegenwärtigen macht ihren 2
dieser ihr praktischer Werth wirk
stellt unabhängig von aller liter
der eben in der Kirche und für
gar nichts anzufangen ist. Desh
ment für die christliche Gemein
Werth.[2])

Der Vorzug dieser Ausfüh
Geltendmachung des specifisch reli
eben durch ihre Heils-Wirkungen a
dings unabhängig ebensowohl von
Inspirationslehre wie der jeweilig
Kritik für die Gemeinde festgestell
Nicht weil es in der Bibel
die wahre Religion, sondern weil
men befriedigt. Das ist der m
aus der religiöse Werth auch der
Christenthums festgestellt wird.

---

[1]) § 129 ff.

[2]) Hingegen lautet der ...

nd Versöhnung, sondern Christus. Sofern aber die Schrift die uthentische und die unmittelbare Vergegenwärtigung Christi uns ermittelt, hat sie eben vor allen anderen Bekundungen des christ-chen Glaubens deshalb den Vorrang, weil sie in der Darstellung es ursprünglichen Christenglaubens zugleich dessen geschichtlichen brund und seine objectiven Bedingungen uns vermittelt.

Gewiß ist die Frage damit nicht erledigt, warum nun der lteste Ausdruck des christlichen Glaubens maßgebend für alle Zeit in soll. Und hier ist diese Frage auch nicht zu erledigen. Aber eht man von den künstlichen Auseinandersetzungen mit der tradi-onellen Lehre von der Schrift ab, so wird man eben die richtigen efichtspunkte für die Beurtheilung des Gnadenmittelwerthes der chrift nicht verkennen.

Was ferner den Dienst am göttlichen Worte betrifft, so eruht derselbe auf dem Gegensatze vorwiegend zur Selbstthätigkeit nd vorwiegend zur Empfänglichkeit qualifizirter Glieder der Ge-eindc und wird bald unbestimmt und zufällig in der freien reli-ösen Mittheilung, bald förmlich und geordnet in der öffentlichen emeinschaftlichen Verkündigung ausgeübt.

Und zwar gilt jener Gegensatz nicht nur im äußeren, sondern uch im inneren Kreise der Kirche. Immer werden vorwiegend elbstthätige — durch „Darstellung ihrer inneren lebendigen Fröm-igkeit" — dieselbe geistige Bewegung in vorwiegend Passiven her-orrufen müssen und somit die eigentliche Träger des Gesammtlebens in. Natürlich, nur sofern sie Träger des von Christo ausgehen-en Gemeingeistes sind, was wieder nur an der Uebereinstimmung hrer Mittheilung mit dem klassischen Dokumente des heiligen Gei-es, der Schrift, erweisbar ist.

Der öffentliche Dienst am Wort ist aber nicht nur Lehramt, ondern auch Diakonat, und die Bethätigung des heiligen Geistes 1 der persönlichen Bruderliebe, wie sie letzteres bezweckt, ist viel-eicht wirksamer noch für die Erregung und Verbreitung christlichen ebens, wie die Ausübung des Lehramts, in dem nur zu leicht berfehen wird, daß nicht die theologische Doctrin, sondern nur die ebendige Selbstdarstellung des Christenthums christliches Leben er-eugen kann.



... des Ritus untergeordnet, ...
liche Mittheilung ausschließen. ...
gleicher Weise durchdrungen haben ...
der Gebenden und Empfangenden ...
öffentlichen Dienstes hin.[1])

3. Die Taufe ist der Willen ...
den Einzelnen in ihre Gemeinscha...
Leiter" für die rechtfertigende gött...
Einzelne in die Lebensgemeinschaft ...

Wiedergeburt oder Rechtferti...
ist dasselbe — dieselbe That der K...
heiligen Geistes Christi. Da nun ...
seine Lebensgemeinschaft zu seinen ...
darf man die Aufnahme seiner S...
von dem äußeren Ritus abhängig ...
so gut einen anderen Ritus wähle...
von jedem Ritus unabhängigen gei...
diesen gerade seine Verheißung gele...
historischer Pietät festzuhalten.

Bei der persönlichen Erwähl...
lung und Wiedergeburt zusammen. ...
daß die kirchliche Taufe und die ...
fallen. Die Kirche wird immer be...
der Taufe voraneilen oder nachfolg...

---

1) ...

lischen Zeit der Taufritus der entscheidenden Geistesmittheilung nachgefolgt ist (Act. 10, 44).

Das Voraneilen vor der persönlichen Wiedergeburt hingegen ist nur aus dem festen Glauben der Kirche, daß die Wiedergeburt der Taufe folgen werde, zu rechtfertigen. Man kann aber nie sagen: die Taufe bewirke die Wiedergeburt. Dennoch ist sie nicht überflüssig, wenn man nicht den Bestand der Kirche und die Ordnung ihres Einflusses auf den Einzelnen überhaupt in Frage stellt. Es ist eben die Unvollkommenheit der Kirche, welche den Erfolg ihres in der Taufe „sich krönenden" Einflusses in Frage stellt. Man kann deshalb auch nicht die göttliche Rechtfertigung als nothwendige Folge der kirchlichen Taufe betrachten. Vielmehr handelt es sich in ihr lediglich um die äußere Bezeugung der unleugbaren Thatsache, daß der Einzelne lediglich im Ganzen der Gemeinde und unter ihrem Einflusse, wie sie den heiligen Geist oder Christus repräsentirt, der göttlichen Rechtfertigung gewiß werden kann.

Es ist demnach nicht nur das Bürgerrecht in der Kirche, sondern auch die religiösen Folgen desselben, welche die Taufe dem Einzelnen garantirt. Der eigentliche Effekt ist das „Jünger werden"; diesem Effekte muß aber der Wille des Täuflings Jünger Christi zu werden vorangehen. Und das ist nicht denkbar ohne Glaube an Christi Erlöserkraft. Demnach ist jede Taufe, orthodoxe oder ketzerische, durchaus legal, bei welcher von Seiten der Gemeinde wie des Einzelnen diese Tendenz den Ausschlag gibt. Dagegen gehört es zu der Unvollkommenheit der Kirche, daß sie Einzelne ohne Glaube tauft, wenn auch in der Voraussicht des unter ihrem erziehenden Einflusse sich später entwickelnden Glaubens. Erkennt man aber an, daß der Einzelne nur durch die Gemeinschaft der diese constituirenden Heilsgüter, mit Einschluß des Glaubens, habhaft werden kann, so wird man einen Act nicht mißbilligen, durch welchen mit der Aufnahme in die Gemeinde gleichsam principiell alle diese Güter, die ganze christliche Lebensentwickelung, dem Einzelnen garantirt wird.

In diesem Sinne läßt sich auch allein die Kindertaufe rechtfertigen. Die Wirkung der Taufe bleibt eben hier wie bei den unwiedergeborenen Erwachsenen in suspenso. Es bedarf des weiter-

gehenden erziehenden Einflusses der Gemeinschaft um diese vorerst ihrem äußeren Kreise Angehörenden in den inneren Kreis zu ziehen. Die geistige Wirkung der Erlösung und Heiligung kann eben nur persönlich recipirt werden, und sie wird das nur wenn die geistigen Bedingungen eingetreten sind, unter welchen der im Ganzen wirkende Christus im Einzelnen wirksam wird — was außer der Berechnung und dem Einfluß der äußeren kirchlichen Mittel liegt.[1])

Im Abendmahle als dem vierten sich gleichbleibenden Bestandtheile der Kirche erfahren die Gläubigen durch die nach Christi Einsetzung stattfindende Darreichung seines Leibes und Blutes eine eigenthümliche Stärkung ihres geistigen Lebens.

Die Lebensgemeinschaft mit Christo und mit der Gemeinde bedarf erfahrungsmäßig einer wechselseitigen Erhaltung und Förderung, da sich das mit der Taufe beginnende neue Leben keineswegs normal fortentwickelt bis zum Gipfelpunkte. Allerdings wird das christliche Leben des Einzelnen zunächst durch die Schrift, das der Gesammtheit durch die Diakonie der Bruderliebe gefördert. Ebensosehr wird jedoch beides im wechselweisen religiösen Austausche, wie er den Gottesdienst constituirt, erreicht. Denn hier erweitert sich die persönliche Anschauung Christi zur Gesammtanschauung und hier wird durch die Gesammtdarstellung des christlichen Gemeinlebens das individuelle Christenthum direkt gehoben und dem gemeinschaftlichen einverleibt.

Aber es fragt sich eben, welche Stelle im Gottesdienst gerade das Abendmahl einnehme?

Schleiermacher unterscheidet die Beziehung des Einzelnen auf Christus von der auf die Gemeinschaft. Dieselbe verhalte sich in allen gottesdienstlichen Handlungen ungleich. Je kräftiger nämlich ein Einzelner durch seine Selbstdarstellung Andere anzieht, desto mehr wirkt er auf das gemeinsame Leben. Hingegen die Wirkung auf die Gemeinschaft mit Christo davon allein abhängt, ob der Einzelne eben selbst die gottesdienstlichen Impulse auf sein Verhältniß

---

[1]) Eigentlich stellt Schleiermacher die Confirmation deshalb höher wie die Taufe und verlangt die Freiheit für die Gemeindeglieder beide zusammenfallen zu lassen. § 137 ff.

zu Christo bezieht oder nicht. Im Abendmahle hingegen soll das Gleichgewicht beider Thätigkeiten dadurch erreicht werden, daß der Gebende nur als Organ Christi, der Nehmende nur in der Empfänglichkeit für Christus erscheine. „Durch diese ungetheilte und ausschließende Unmittelbarkeit also und durch die damit zusammenhängende Unabhängigkeit seiner Wirkung von wechselnden persönlichen Zuständen und Verhältnissen unterscheidet sich das Abendmahl von allen anderen gottesdienstlichen Elementen.“ Mit anderen Worten: im Abendmahl findet nicht nur die unmittelbarste, reinste und lebendigste Vergegenwärtigung Christi statt, sondern sie findet in der Art statt, daß der Gläubige sich ausschließlich receptiv der befruchtenden Wirkung seines Geistes hingibt und somit die absolute Determination durch Gott direkt und wirksam erfährt. Denn etwas Anderes als was das ganze Christenthum uns bietet, erfahren wir auch hier nicht. Diese Erfahrung, dieser „Genuß“ Christi und beziehungsweise der absoluten Einheit selbst, ist nun durch die Einsetzung an die Form der Darreichung von Leib und Blut geknüpft, aber sowenig Werth liegt auf dieser Form des geistigen Genusses, daß Christus ebensogut andere äußere Zeichen seiner wirksamen Gegenwart hätte wählen können. Nur das Interesse muß gewahrt werden, daß der geistige Genuß Christi mit dem Acte der stiftungsmäßigen Feier zusammenfällt. Es ist aber die Handlung als Ganzes, an welcher der Erfolg haftet, keineswegs die sinnlichen Elemente als solche oder gar die Annahme dieser oder jener Theorie über das Verhältniß von Brod und Wein zu den Merkmalen des Fleisches und Blutes, welch die erlösende Person Christi repräsentiren. Es ist kein anderer Genuß der uns hier und sonst im Gottesdienst geboten wird, aber es ist der vollkommenste geistige Genuß, der sich zu jedem sonstigen wie das organisirte zum blos zufälligen verhält. Zwischen der magischen und symbolischen Auffassung haben wir die evangelische demnach zu suchen, die Schleiermacher unter Ablehnung aller confessionellen Lehrtypen eben in dem causalen Zusammenhang zwischen der geistigen Handlung in der Gemeinde und dem geistigen Erfolge am Einzelnen gefunden hat.

Der Zweck des Genusses des Abendmahls ist kein anderer als die Befestigung der Lebensgemeinschaft mit Christo, auf welcher ja

die Gemeinschaft der Christen überhaupt beruht. Da der Glaube nichts anderes ist, als „das Selbstbewußtsein von unserer Vereinigung mit Christo", so ist es einerlei ob man die Stärkung des Glaubens oder die Ernährung des neuen Menschen als Zweck desselben bezeichnet. Ebenso kann die Sündenvergebung nicht ausgeschlossen werden von der Wirkung des Abendmahls, da sie ja integrirender Bestandtheil des christlichen Lebens ist und jeder „Einströmung neuer geistiger Lebenskraft", wie sie bei der gemeinschaftlichen Vergegenwärtigung Christi erfolgt, selbstredend vorangeht. „Wie die Wiedergeburt nichts anderes ist als das allgemeine und innerlich wirksame Verhältniß Christi zur Gesammtheit des menschlichen Geschlechts, wie es zuerst in Bezug tritt zu einem einzelnen Leben, so ist auch die Sündenvergebung im Abendmahl nur eben dieses lebendige Verhältniß, wie es sich in einem einzelnen, mehreren Christen gemeinsamen Momente der Vergegenwärtigung Christi offenbart." Freilich wird dieses kräftigste Mittel der Förderung des christlichen Lebens wirkungslos, wenn es in unwürdiger Weise, nämlich im Zustande der Gedankenlosigkeit oder Verstockung gewohnheitsmäßig genossen wird. Die lebendige Erinnerung an Christus oder der wirkliche persönliche Glaube ist also Bedingung des Erfolgs des Abendmahles, wie jeder kirchlichen oder privaten Feier.

Die Lehrdifferenz zwischen Lutheranern und Reformirten, wird aber auch hier schwinden nach Maßgabe des Verschwindens des Gegensatzes von Wiedergeborenen und Nichtwiedergeborenen in der Kirche, dessen Vorhandensein das entscheidende Merkmal ihrer Unvollkommenheit ist.

So sind also diese kirchlichen Handlungen vor allen anderen die berufenen Fortleiter der Erlöserkraft Christi, ohne doch weder durch den Modus noch durch den Erfolg ihrer Wirkung von anderen specifisch verschieden zu sein. Es sind „die fortgesetzten Wirkungen Christi in Handlungen der Kirche eingehüllt und mit ihnen aufs innigste verbunden, durch welche er seine hohepriesterliche Thätigkeit an den Einzelnen ausübt und die Lebensgemeinschaft zwischen ihm und uns, um derentwillen allein Gott die Einzelnen in Christo sieht, erhält und fortpflanzt." Und zwar stellen Taufe und Abendmahl die Einheit und die Continuität der christlichen Lebensentwickelung

von der Wiedergeburt an bis zur Heiligung dar, sowie dieselbe für den Einzelnen durchaus bedingt ist durch die Zugehörigkeit zur Gemeinde, wie sie in ihrer Gesammtheit Christus repräsentirt und durch die Vergegenwärtigung Christi seine Erlöserkraft sich selbst erhält und den Einzelnen zueignet.[1])

Absichtlich übergehe ich die detaillirte Auseinandersetzung Schleiermachers mit der traditionellen Sakramentslehre. Sie ist von keinem Werthe für die Klarstellung seiner eigenen Theorie, welche sich als einfache Consequenz seiner Grundanschauung darstellt. Es bedarf deshalb auch keiner Wiederholung der Kritik derselben nach der materialen Seite. Hingegen was den formalen Prozeß betrifft, so tritt hier wieder eine Unklarheit in der Bestimmung des Verhältnisses Christi zur Kirche und beider zu dem Individuum hervor, welche die Entscheidung darüber erschwert, ob Schleiermacher Christus oder die Kirche oder ob er beide und dann in welchem Verhältnisse er beide als Ursache des gesammten individuellen Heilslebens beurtheilt.

Wodurch indessen sein Verdienst die Bedeutung der Gemeinschaft für das individuelle Heilsleben auch hier hervorgehoben und dieses letztere als ein geschlossenes von der Gemeinschaft getragenes Ganze beurtheilt zu haben, nicht geschmälert wird.

4. Die Fortsetzung des königlichen Amtes findet Schleiermacher im Amt der Schlüssel, das übrigens andererseits erklärt wird aus dem weltlichen Gegensatze zwischen dem allgemeinen das Ganze repräsentirenden und dem individuellen Willen. Wäre das Ganze in gleicher Weise vom Geiste Christi durchdrungen, so würde weder eine gesetzgebende noch eine verwaltende Macht in der Kirche nöthig sein.

Schon die von Christus ausgehenden Impulse werden als Gesetze nur formulirt, weil man eben auf die widerstrebende Welt in der Kirche Rücksicht zu nehmen hat. Wäre das ganze System der Seelenkräfte der Christen völlig beherrscht von dem heiligen Geiste (d. h. also der wirkungskräftigen Vernunft) so wäre jede derartige kirchliche Organisation überflüssig. Es bliebe nur die gemeinsame „Darstellung" des christlichen Lebens. Was die christliche Gemeinde

---

[1]) A. a. O. § 140 ff.

zur „Kirche" macht, ist also faktisch die böse Welt, die nicht aus ihr auszutreiben ist. Dennoch unterscheidet sich die kirchliche Organisation von der bürgerlichen dadurch, daß „die Macht" — gesetzgebende wie verwaltende — nach Analogie der Macht Christi ausgeübt werden muß, d. h. durch persönliche freie Einwirkung und nicht durch Gewalt und Zwang. Deshalb sind auch nur Solche zum Regiment berufen, welche wirkliche Repräsentanten des Geistes Christi sind und damit zugleich die wahren Träger des Gemeingeistes.

Die Ausübung dieser geistigen Macht, welche also nur „aus Ordnungsgründen" Einzelnen von der Gemeinde übertragen wird, ist nun theils zusammenhaltende: oder immer neue Besitzergreifung widerstrebender Einzelner durch den Gemeingeist, theils verbreitende: durch Vorhaltung der Kräftigkeit des Gottesbewußtseins Christi als Lebensgesetz gegenüber den noch dem äußeren Kreise Angehörenden. Im Ganzen genommen ist das Amt der Schlüssel indessen mehr Ausfluß wie Fortsetzung der königlichen Thätigkeit Christi, da es eben die organisirte Gemeinde, welche jene erst hervorrufen mußte, bereits vorfindet und von ihr als der Vertreterin Christi seine Vollmacht empfängt.

Die eigentliche Funktion des Amtes ist nun diese: zu binden, d. h. durch Gebot und Verbot zu bestimmen was zum christlichen Leben gehört und was nicht, während das Lösen der Selbstbestimmung des Einzelnen überlassen bleiben muß.

Zur Ausübung jener Funktion hat aber die Kirche erst Veranlassung, wenn ein Einzelner nicht nur selbst das nicht leistet, was nach seiner vorausgesetzten Beseelung mit dem Geiste erwartet werden durfte, sondern auch die Wirksamkeit des Geistes in Anderen hemmt. Ebenso wesentlich für die Kirche wie die Sicherung der Autorität des Gemeingeistes gegenüber den Velleitäten des individuellen Egoismus, ist übrigens die Funktion des Lösens solcher im Auftrage des Gemeingeistes über die Einzelnen von Einzelnen verhängten Bestimmungen, welche sich als nicht dem Gemeingeiste, sondern als dem Hochmuthe der Amtsträger entsprungen erweisen.

Nur die Verwaltung der Sakramente gehört zum Schlüsselamt und die Bestimmung über die Qualifikation zur Predigt, nicht diese selbst. Ein Strafamt ist mit demselben nur soweit es zum

Schutze der Integrität des Gemeingeistes erforderlich scheint, zu verbinden, das indessen niemals zur Ausschließung Solcher, welche selbst unter den Einwirkungen der Kirche verbleiben wollen, ausgeübt werden darf.[1])

Wenn man diese Ausführungen mit der Theorie der Kirchenbildung in den Reden und der Ethik, sowie mit den späteren Abhandlungen Schleiermachers zur Verfassungsfrage vergleicht, so ergibt sich das bemerkenswerthe Ergebniß, daß er gerade wegen der energischen Tendenz auf das specifisch religiöse Leben zu einer sonderlichen Werthschätzung des äußeren kirchlichen Lehr-, Cultus- und Verfassungsapparats niemals gekommen ist. Die Religion ist eine persönlich-innerliche Sache. Sie pflanzt sich daher auch nur auf dem Wege persönlicher Anziehung fort. Das Christenthum gar ist persönlichstes Erleben der inneren Einheit mit Gott wie sie die Sündenvergebung und die Heiligung des Charakters theils in sich einschließt, theils zur Folge hat. Von einer Person ausgegangen, lebt es von der Nachwirkung dieser Person in den christlichen Persönlichkeiten. Unbeschadet ihrer natürlichen individuellen Differenzen empfangen dieselben denselben Geist, der als Potenz in ihrer natürlichen Vernunft gesetzt ist, zur Actualität aber nur durch die Bestimmung derselben durch den heiligen Geist Christi wird, vermöge welcher dann ihr gesammtes Leben der vollkommnen Harmonie mit sich, der Welt und Gott entgegenführt wird. Ein Ziel das eben nur durch Mittheilung persönlicher Lebenskraft erreicht werden kann, und das erreicht wird durch die lebendige Vergegenwärtigung Christi, der eben durch die Realisirung des Lebensideals zugleich die geschichtliche organisatorische Kraft geworden ist, welche die Gemeinde hervorgerufen hat und fortwährend hervorruft, allerdings durch Vermittelung der Personen, welche seine persönliche Wirkung fortleiten.

Lehre, Sakrament, Cultus, Amt — alles das hat nur in dem Maße Werth als es Christus vergegenwärtigt und seine Lebenskraft in Bewegung setzt. Es gehört nicht zum Wesen, sondern bezeichnet nur — allerdings unentbehrliche — Mittel der historischen Existenz der Kirche in der Welt.

---

[1]) § 144 ff.

In dieser exklusiven Richtung auf die wirkliche persönliche Religion, welche einziger und letzter Zweck der Kirche ist, liegt das Recht der Schleiermacher'schen Unterschätzung aller menschlichen Mittel für die Erreichung dieses Zweckes. Andererseits freilich gibt seine Anschauuug von der Bedeutung der Gemeinde für die Bekehrung des Einzelnen dieser eine religiöse Auctorität, welche hinreichenden Ersatz bietet für die Degradirung der Ordnungen der Kirche in Ansehung ihrer Fähigkeit Religion zu erzeugen.

Der Kanon aber welcher die ganze Theorie von der Kirche und insbesondere vom Amte beherrscht, ist richtig, wie viel auch im Einzelnen versehen sein mag. Die Kirche ist nur da um das Reich Gottes herzustellen. Alle ihre Institutionen haben nur soviel Werth als sie dem Einzelnen die innerliche Erfahrung der Sündenvergebung nnd die Motive der Heiligung des persönlichen Charakters vermitteln. Wer will diese Grundsätze anfechten? Diejenigen sollten es am wenigsten thun, welche die heimliche Anerkennung der Werthlosigkeit der ceremoniellen und dogmengesetzlichen Institutionen hinter der heidnischen Behauptung des magischen Charakters aller dieser Dinge verbergen. Und daß bei der ausschließlichen Bemessung der Kirche nach ihrer Fähigkeit das Reich Gottes zu produciren, noch eine organisirte Cultusgemeinschaft mit Sakrament und Predigt des Wortes möglich ist, wird damit ja nicht geleugnet, daß man der Ueberschätzung dieser Institutionen als solcher gegenüber die christliche Persönlichkeit als das eigentliche Medium der christlichen Heilswirkung anerkennt.

5. In der Vergleichung ihres unvollkommenen Zustandes mit dem ihr vorschwebenden Ideale, erwacht der kirchlichen Gemeinschaft das Bewußtsein ihrer eigenen fortdauernden Hilfsbedürftigkeit. Verbindet sie ihren Gesammtzustand mit dem Gottesbewußtsein und richtet sie ihren Blick auf die Aufgabe, die ihr gestellt ist, deren Gelingen derart an der göttlichen Weltregierung hängt, daß ihre eigenen Leistungen als Factoren derselben gelten müssen, so erhebt sich das Gefühl ihrer Bedürftigkeit zum Gebet. In ihm soll der ergebungsvolle oder dankbare Rückblick auf die Vergangenheit völlig absorbirt werden durch die untrügliche Gewißheit des endlichen Erfolgs. „Allein das denkende Subject vermag dem nicht zu wehren,

daß es nicht — der Entwickelung des zeitlichen Gehalts voraneilend — das mögliche in mancherlei Bildern ausmalen und deren Werth für die eigenen Bestrebungen vergleichend sich an diejenigen mit Vorliebe hangen sollte, von denen es am meisten Unterstützung erwartete und solange diese Thätigkeit fortgeht, muß sie sich auch mit dem Gottesbegriff verbinden und also Gebet werden." Und da dieses ohne Unterlaß fortgeht, so haben wir auch keine Ursache die Forderung, daß wir ohne Unterlaß beten sollen als einen hyperbolischen Ausdruck zu behandeln. Denn beteten wir nicht, so müßte entweder unser Interesse an dem Reiche Gottes, welches jene Vorstellungen des heilsamen aber ungewissen erzeugt, oder unser Gottesbewußtsein welches uns die absolute Kräftigkeit der göttlichen Weltregierung vorhält, verschwunden sein.

Das Vorgefühl dessen was dem Einzelnen oder gar dem Ganzen heilsam sei, kann nun der Einzelne für sich kaum rein und ungetrübt haben. Die Kirche als Ganzes wird dieses Vorgefühl am reinsten haben und sie wird es in Uebereinstimmung mit dem Vorgefühl aller Einzelnen haben, wenn sie ihr Gebet auf nichts Anderes als auf das Wachsthum des Reiches Gottes und darauf richtet, daß diejenigen ihrer Glieder den größten Einfluß auf das Ganze gewinnen möchten, welche eben die berufenen Organe zur Durchführung jenes Zweckes sind. Durch die Verwandlung des schwankenden Vorgefühls in Gebet und zwar in gemeinsames Gebet gibt die Kirche jenem seine Sicherheit und den individuellen verschiedenen Zukunftshoffnungen ihre Einheit in der Richtung auf das gemeinsame Ziel: die reine Freude in Gott, wie sie sich aus dem ergebenen oder dankbaren Rückblicke auf das Vergangene nicht sowohl, wie aus der ausschließlichen energischen Richtung auf die Zukunft ergibt.

Das heißt nun eben im Namen Jesu beten. Und dieses au das gemeinsame Ziel, das Reich Gottes gerichtete Gebet, wird erhört. „Denn ist das Bedürfniß richtig aufgenommen und das leitende Vorgefühl das Ergebniß aus dem vollständigen Bewußtsein der Kirche von ihren inneren Zuständen und äußeren Verhältnissen, so trägt das Gebet die volle Wahrheit in sich, wie sie auch die Erkenntniß Christi von seinem Leibe ist und seine regierende Thätigkeit bestimmt; mithin muß vermöge der Gewalt, welche der Sohn

vom Vater überkommen hat, der Inhalt desselben auch zur Erfüllung gelangen." Nur unter der Bedingung der Uebereinstimmung mit diesem Normalgebet der Kirche haben besondere Gebete Erhörung zu erwarten. Denn es wird eben nichts als was Gottes Weltregierung durch die Erlösung seiner Verwirklichung entgegenführt, und es wird Das — nämlich das Reich Gottes oder die absolute wirksame Determination der vielheitlichen Erscheinungswelt durch die absolute Einheit — immer nach Maßgabe der äußeren Verhältnisse und der inneren Zustände der Kirche. Die magische Auffassung des Gebets, derzufolge dasselbe Gott umstimmen soll nach dem Willen des Menschen, hat natürlich für Schleiermacher ebenso wenig einen Sinn wie die Isolirung des Gebets und die Sonderung desselben aus der gesetzlichen Entwickelung des Reiches Gottes und der auf seine Herstellung gerichteten kirchlichen Thätigkeit. Die erstere nicht „weil es kein Verhältniß der Wechselwirkung gibt zwischen Geschöpf und Schöpfer", sondern nur absolute Unterordnung desselben unter die göttliche Determination. Das Zweite nicht, weil Gebet und Erfüllung im Reiche Gottes eines und dasselbe sind, „das Gebet als das aus der Gesammtthätigkeit des göttlichen Geistes entwickelte christliche Vorgefühl und die Erfüllung als die auf denselben Gegenstand bezügliche Aeußerung der regierenden Thätigkeit Christi."

Für die Erfüllung des göttlichen Rathschlusses mit der Welt ist dieses Vorgefühl des Zieles so nöthig, wie die Thätigkeit, durch die sich die Gemeinde ihm nähert, beides unter der göttlichen Determination, beziehungsweise der Wirkung des heiligen Geistes oder der regierenden Thätigkeit Christi. Jeder Gebetsmoment beruht auf einem Thätigkeitsmoment und umgekehrt. Also kein Gebet für das Reich Gottes ohne die Arbeit für dasselbe und umgekehrt. Das Gebet ist das vorweg genommene Ziel, wie es uns Motiv wird zur Thätigkeit, und die erfolgreiche Thätigkeit ist der Grund für die steigende Gewißheit des Vorgefühls von der Erreichung des Zieles.

Das Gebet im Namen Jesu ist demgemäß Ausdruck der Zuversicht der Gemeinde in die endliche Herstellung des Gottesreichs als in der göttlichen Weltregierung begründet, nicht mehr und nicht weniger. Es wächst und nimmt ab im geraden Verhältniß mit der steigenden oder sinkenden Arbeit für das Reich Gottes. Es ist

ebensowohl Resultat dieser Arbeit, wie Mittel ihrer erfolgreichen Durchführung.

Es ist eine ethische Nothwendigkeit, denn man kann nicht zuversichtlich arbeiten für Gottes Reich ohne die Gewißheit des Erfolgs. Es versteht sich, daß es keinen umstimmenden Einfluß auf Gott ausübt, denn es ist nur Ausdruck der Einwilligung in Gottes Weltzweck. Ebenso versteht es sich, daß alle particularen Wünsche diesem universellen Gebetswunsche unterzuordnen sind, denn wir können einmal durch Christus zur Ueberzeugung von der absoluten Einheit der Welt in Gott gekommen, nichts wünschen und nichts thun, als was durch Unterwerfen des Einzelnen unter das Ganze zur Herstellung des Gottesreichs von uns erwartet wird. Das aber ist keine Frage, daß das Gebet in diesem Sinne die allerwesentlichste constitutive Lebensfunktion der Kirche ist.[1])

73. Die aus dem Zusammensein mit der Welt sich ergebenden wechselnden Erscheinungsformen der Kirche.

Da die Wiedergeburt keine plötzliche Verwandluug der menschlichen Natur ist, und da auch im Wiedergeborenen mit der Herrschaft des geistigen Princips das Fortwirken des Fleisches nicht aufhört, so versteht es sich, daß auch in der ganzen Kirche noch genug „Welt“ anzutreffen ist. Kirche und Welt sind nicht äußerlich getrennt, sondern auf jedem Punkt wo Kirche ist, ist auch Welt. Die ganze in die Erscheinung tretende „sichtbare“ Kirche ist also sowohl Welt wie Kirche. Nur wenn man die Wirkungen des heiligen Geistes isolirt, hat man die „reine“, aber stets unsichtbare Kirche.

„Die unsichtbare Kirche ist also die Gesammtheit aller Wirkungen des heiligen Geistes in ihrem Zusammenhang; dieselben aber in ihrem Zusammenhang mit den in keinem einzelnen von dem göttlichen Geist ergriffenen Leben fehlenden Nachwirkungen aus dem Gesammtleben der allgemeinen Sündhaftigkeit constituiren die sichtbare Kirche.“

Die gewöhnliche Scheidung nach dem äußeren und inneren Kreis ist falsch, da im äußeren Kreise keine wirklichen Mitglieder,

---

[1]) § 146 f.

sondern nur Aspiranten der Kirche stehen. „Was sonach im gewöhnlichen Sprachgebrauch die unsichtbare Kirche heißt, davon ist das meiste nicht unsichtbar und was die sichtbare davon ist das meiste nicht Kirche."

Die reine Kirche verhält sich aber zur sichtbaren unreinen, wie der Geist zur übrigen Constitution. Sie ist das wirksame beherrschende, wenn auch nicht immer durchdringende Agens, ebenso wie die absolute Einheit die unsichtbare alles beherrschende und doch nicht Alles mit Bewußtsein und völlig durchdringende harmonisirende Gravitationskraft ist, welche die gegensätzliche Erscheinungswelt zum Ganzen bestimmt, ohne doch völlig in ihr zu erscheinen. Diese unsichtbare Kraft, welche die Kirche beherrscht wird von den früher behandelten Institutionen repräsentirt; sie stellen die Kräfte der unsichtbaren in der sichtbaren Kirche dar. Hier handelt es sich um den Gegensatz, in dem sich jene zu dieser letzteren wegen ihres weltlichen Charakters befindet.

Bestimmt man diesen Gegensatz näher, so kommt man zunächst dazu der unsichtbaren Kirche die Prädikate der Einheit und Untrüglichkeit beizulegen, während die empirische sichtbare Kirche stets getheilt und dem Irrthum unterworfen erscheint, wegen ihres Verflochtenseins in die Welt.

Natürlich bezieht sich die Untrüglichkeit der unsichtbaren Kirche lediglich auf das Gebiet der Erlösung d. h. also auf das Kindschaftsbewußtsein oder die Versöhnung und die ihr entsprechende Willensrichtung auf Herstellung des Reiches Gottes. In diesem rein Inneren liegt die gemeinschaftbildende Kraft der Kirche. Aber ein äußeres würde dasselbe nie, wenn es nicht einträte in die sichtbare natürliche Erscheinungswelt. Was aber „in das erscheinende Bewußtsein übergeht, ist schon nicht mehr das reine." Als Vorstellung und als Wille realisirt sich die Einheit mit Gott eben nur in solchen Subjecten, welche durch die Vielheit der Erscheinungen und der aus ihnen entspringenden Reize fortwährend gehemmt werden sowohl in der Anschauung, wie in der Durchführung der absoluten Einheit. Es ist eben das methaphysische Verhältniß zwischen Gott und Welt was hier in dem Verhältniß der unsichtbaren und sichtbaren Kirche wieder erscheint. Wie die höchste Einheit nie

„rein“ in der Welt erscheint, so erscheint die wahre Kirche nie „rein“ in der sichtbaren Kirche.

Ebenso verhält es sich mit dem Merkmale der Einheit. Dasselbe paßt eben nur auf den Geist an sich, auf das reine Selbstbewußtsein der Gemeinde, nicht aber auf die einzelnen, individuellen Aeußerungen desselben, wie sie bedingt sind durch den gegensätzlichen Charakter der sinnlichen Erscheinungswelt. Das „Leben Christi in uns oder die Wirksamkeit des heiligen Geistes“ hat eben ihre natürliche Schranke in der sinnlichen Natur, die sich dem göttlichen Einheitsimpulse um so schwerer unterordnet als ja nur die sinnliche Vielheit Realität zu haben scheint. Also derselbe Contrast wie in der Metaphysik: einerseits soll das Viele als Ganzes nur aus der zugrundeliegenden absoluten Einheit sich erklären, andererseits ist es der gegensätzliche Charakter und Daseinsmodus der Erscheinungswelt, welche sowohl die Erkenntniß wie das Erleben der absoluten Determination durch die höchste Einheit in Frage stellt.

Wäre die sichtbare Kirche reine Darstellung der absoluten Einheit der unsichtbaren, so wäre sie ein Ganzes, welches untrüglich auf die Einheit der causirenden unsichtbaren zurückschließen ließe. Wäre die Welt — so lautet die kosmologische Parallele — reine Darstellung der Gottheit, so wäre sie ein Ganzes, welches durch die Harmonie seiner Daseinsweise keinen Zweifel an der absoluten Einheit seines Ursprungs zuließe. Mag man nun in dem überall auftauchenden Gegensatze zwischen der absoluten Einheit und der endlichen Vielheit Deismus finden oder Pantheismus — das ist völlige Nebensache angesichts der absoluten Unbrauchbarkeit der Schleiermacher'schen Metaphysik zur Erklärung eines sittlichen Organismus, wie es die Kirche ist.[1])

Alle Trennungen in der Kirche erklären sich also aus ihrer

---

[1]) Man kann ja wohl in dieser Gegenüberstellung der absoluten Einheit und der endlichen Vielheit einen „deistischen Beigeschmack“ finden, wie es neuerdings Runze nach dem Vorbilde Dorners gethan. Aber ob das metaphysische Ragout schmackhafter wird, wenn man ihm die deistische Etikette aufklebt?

Unfähigkeit den natürlichen Boden der Welt zu verlieren und in der „reinen“ Einheit zu leben. „Je mehr aber der bindende Geist die Masse durchdringt und mithin die weltlichen Elemente in derselben auseinandertreibt, desto mehr müssen diese an spaltender Gewalt verlieren.“ Der Geist bindet, das Fleisch löst. Und es ist ja wohl der Chemie abgesehen, wie diese Lösungen und Bindungen erfolgen, je nachdem mehr oder weniger Geist dem Fleische eingegossen wird. Hauptsache bleibt, daß in allen individuellen Kirchenbildungen die geistige Einheit constitutiv ist, sogewiß die verschiedenen Arten und Gattungen und Individualitäten in der Welt die Einheit der Gottheit, aus der sie gemeinsam originiren nicht aufheben.

Wenn also Schleiermacher die gänzliche Aufhebung der Gemeinschaft zwischen den verschiedenen sichtbaren Kirchen für unchristlich erklärt, so hat er damit recht, weil eben nach seiner Annahme die göttliche Centripedalkraft der ganzen Welt gerade in der Bildung und Zusammenhaltung der christlichen Gemeinde ihre Ueberlegenheit über die centrifugalen Kräfte der sinnlichen Erscheinungswelt auf das Eclatanteste dokumentirt hat und — sit venia verbo — dokumentiren will. An den volksthümlichen und territorialen Grenzen, an den sprachlichen und geselligen Verhältnissen pflegt ja wohl auch „der Geist“ seine Schranken zu finden. Und sofern diese individuellen Organismen nur den Geist zur Wirksamkeit in sich kommen lassen, um die ihnen immanenten Differenzen zu schlichten, ist gar nichts dawider zu sagen. Denn es ist nun einmal das geheimnißvolle Gesetz des Daseins, daß sich das Eine nur im Vielen, das Allgemeine nur im Besonderen realisirt. Nur das Bestehen auf der natürlichen Persönlichkeit, das Entgegensetzen der einen Individualität gegen die andere ist vom Uebel, da eben alle in gleicher Weise von derselben absoluten Einheit causirt werden. Da nun in Christo und in seiner Gemeinde die unendliche Einheit Gottes die endliche Einheit der Person beziehungsweise Organisation völlig durchdringt und beherrscht, so ist es absolut unchristlich mit der Anerkennung der Allgemeinheit des Geistes die Verurtheilung der Verschiedenheit seiner kirchlichen Ausprägungen verbinden zu wollen. Die sichtbaren Kirchen sollen jede in ihrer Weise die unsichtbare Kirche darstellen, aber sie sollen sie nicht zerreißen, indem

sie sie in ihre Grenzen bannen. „Diese durch alle hindurchgehende Gemeinschaft besteht aber nicht nur darin, daß jede die schriftmäßige Taufe der andern gelten läßt, sondern darin daß alle eine größtentheils noch weiter herab als die Schrift und das apostolische Zeitalter sich erstreckende Vorzeit mit einander gemein haben, und daß jede der andern gönnt sich auf Kosten der außerchristlichen Welt zu erweitern."

Eben um deswillen muß das Interesse an der besonderen Kirche immer bedingt sein durch das an der allgemeinen unsichtbaren, welche alle sichtbaren verbinden soll.[1])

Die sichtbare Kirche bleibt sowohl was die Bildung ihrer religiösen Vorstellungen wie der sittlichen Zweckbegriffe betrifft, dem Irrthum unterworfen. Beides steht im engsten Zusammenhange, denn unsere Vorstellungen sind immer bedingt durch unsere Verfahrungsweisen. Mischen sich in letztere sinnliche Motive um unseren Willen vom Großen und Ganzen auf egoistische Sonderinteressen zu richten, so hat das immer auch einen trübenden Einfluß auf unsere Anschauung unseres Verhältnisses zur Gesellschaft, zur Welt, zu Gott. Dieses dem Irrthum Unterworfensein der sichtbaren Kirche wird umsoweniger durch die Schrift compensirt, als deren Verfasser ebenfalls dem Irrthume unterworfen waren, wofür Schleiermacher nur an Act. 10, 14. 16, 7 und Gal. 2, 11 erinnern will. Sowenig wie die Cultus-, Verfassungs- und Sittenformen der Kirche erscheinen ihre Lehrformen als unverbesserlich. Die Kirche wird das Alles zu ihrer Selbsterhaltung immer produciren, aber sie wird niemals eine endgiltige vollkommene Darstellung des Christenthums in ihren Bekenntnissen und Cultusformen finden dürfen, da diese eben nicht wie die innere Erfahrung der Beseligung und Heiligung aus dem heiligen Geiste erfließen, sondern aus der den heiligen Geist modificirenden „Welt" in der Kirche. Auch die Merkmale der Schriftmäßigkeit und der Uebereinstimmung mit dem frommen Selbstbewußtsein stellen die Unverbesserlichkeit der kirchlichen Lehre nicht sicher, weil eben die Auslegung der Schrift niemals abgeschlossen und das fromme Selbstbewußtsein immer in der Entwickelung begriffen ist.

---

[1]) § 149—153.

Aber immer liegt in der unsichtbaren Kirche das Correktiv gegen die Ausschreitungen und Unterlassungen der sichtbaren Kirche, wie sie das Resultat des Zusammenwirkens von jener und der Welt ist.[1])

74. Die Vollendung der Kirche.

Werfen wir noch einen flüchtigen Blick in die Vollendung der Kirche, wie Schleiermacher dieselbe der werdenden Kirche als Vorbild vorhalten will. Denn noch weniger wie über das Entstehen sagt das christlich-fromme Selbstbewußtsein etwas aus über die Vollendung der Kirche. Diese Vorstellung kann also auch nur den Werth eines Phantasiebildes beanspruchen, in dem wir zur Ermunterung und Leitung unserer Thätigkeit in der bestehenden sichtbaren Kirche uns deren Vollendungsziel vorhalten.

Selbst wenn man die Ausbreitung des Christenthums über die ganze Welt als vollendete Thatsache nehmen wollte, käme man der Vorstellung von der vollendeten Kirche nicht näher, da eben auch eine Weltkirche immer nur als Resultat des Zusammenwirkens von Welt und wahrer Kirche existiren könnte. Da wir also nur die streitende, nicht die triumphirende Kirche kennen, so ist die Vollendung der Kirche keine Aussage unseres frommen Selbstbewußtseins, sondern nur dessen Postulat.

Aber es handelt sich dabei doch nicht nur um die endliche Vollendung des Ganzen oder richtiger um die Erreichung dieser Vollendung in einer postulirten letzten vollkommenen menschlichen Generation, sondern zugleich um die für die einzelne Persönlichkeit mögliche Vollendung. Das ist die Frage, welche immer zugleich den Unsterblichkeitsgedanken hervorruft und mit dem persönlichen Leben in Verbindung bringt.

Man kann fragen wie dieser Glaube an persönliche Vollendung und persönliche Fortdauer überhaupt in unser christlich frommes Selbstbewußtsein komme, da man doch ohne ihn an der Erlösung vollen Antheil haben kann, und da er vom Erlöser selbst nicht ausdrücklich sanctionirt ist?

---

[1]) § 154 ff.

Ein Moment des objectiven Wissens, welches sich hier etwa in das subjective eingeschlichen hätte, ist die Unsterblichkeitsidee in keiner Weise. Man kann aber auch nicht behaupten, daß der Unsterblichkeitsglaube mit dem subjectiven Gottesbewußtsein nothwendig verbunden sei. Denn „man kann die Seele als vorübergehende Action der Productivität des an sich ewigen Geistes ansehen ohne den letzteren zu leugnen.“ Mit einer solchen Entsagung gegenüber der Fortdauer der Persönlichkeit würde sich „eine Herrschaft des Gottesbewußtseins vollkommen vertragen, welche auch die reinste Sittlichkeit und die höchste Geistigkeit des Lebens verlangte.“

Indessen handelt es sich im Christenthume ja gerade um die Herstellung der wahren Persönlichkeit, wie sie immer nur Resultat der Vereinigung des göttlichen Wesens (absolute Einheit) mit der menschlichen Natur (vielheitliche Sinnlichkeit) sein kann. Sofern nun in dem Erlöser eine solche Persönlichkeit geglaubt wird, die sich durch ihn auch auf die Gemeinde gleichsam ausdehnt, wird ihm persönliche Unsterblichkeit zugeschrieben. „In dem Sinne nämlich, daß wenn der menschlichen Natur nicht die persönliche Unsterblichkeit zukäme, alsdann auch eine *Vereinigung des göttlichen Wesens mit der menschlichen Natur zu einer solchen Persönlichkeit* wie die des Erlösers nicht möglich gewesen wäre; und umgekehrt daß weil Gott beschlossen hatte durch solche Vereinigung die menschliche Natur zu vollenden und zu erlösen, deshalb auch schon immer die menschlichen Einzelwesen dieselbe Unsterblichkeit an sich tragen müßten, deren der Erlöser sich bewußt war.“

Dagegen ist die übrigens lediglich kosmologische Frage nach dem Wie? der Fortdauer gänzlich unlösbar. Das einzig Gewisse nach der Bibel ist die Unauflöslichkeit der Verbindung der Gläubigen mit Christo, wobei man sich also zu beruhigen hat. Alle Aussagen über Auferstehung, Fortleben der Einzelnen, Seligkeit, Gericht u. s. w. sind daher nur als bildliche Ausdrücke unseres prophetischen Ahnungsvermögens zu beurtheilen, nicht als Glaubensaussagen. In der Schrift sind diese Aussagen noch besonders bedingt durch die sinnlich-zeitgeschichtliche Erwartung der Wiederkunft Christi zur Gründung eines himmlischen Erdenreichs und haben für uns schon um deswillen gar keine Verbindlichkeit.

Eine Lehre von den letzten Dingen, mag sie nun durch die Idee einer endlichen Vergeltung und einer Scheidung von Welt und Kirche oder durch die Idee einer allgemeinen Entwickelung zu gleicher Seligkeit und Vollkommenheit für Alle beherrscht sein, gehört eben zu den unmöglichen Dingen.[1])

Uebersieht man diese ganze Lehre von der Kirche so wird man nicht umhin können zuzugestehen, daß sie nach demselben Schema entworfen ist, unter welchem Schleiermacher das gesammte Christenthum erklärt. Es handelt sich um die Realisirung des göttlichen Weltplans, demzufolge das Gottesbewußtsein im Menschen das entscheidende Mittel werden soll zur einheitlichen Organisation der menschlichen Gesellschaft in ihrer Beziehung zur Naturwelt. In diesem Sinne hat die Dialektik die einheitliche Erkenntniß der Welt dem subjectiven Bewußtsein zugeschoben und die objective wissenschaftliche Welterkenntniß an den Glauben verwiesen, der allein der unbedingten Abhängigkeit alles endlichen Daseins von einer höchsten Einheit inne werde und somit denn auch dafür garantire, daß die Formen des Bewußtseins und des äußeren Seins, weil aus einer Ursache in gleicher Weise emanirt, nicht in absolutem Gegensatz stehen können. In diesem Sinn hat die Ethik die Organisation der Naturwelt und der Gesellschaft unter den religiösen Impuls gestellt, unter den absoluten Einheitstrieb, wie er dem Menschen als Gesetz eingeboren zugleich zur Realisirung des Weltgesetzes anspornt, demzufolge alles endliche Dasein die Einheit seines Ursprungs in der Harmonie seiner Lebensformen abspiegeln soll.

In der Kirche wird nun vermöge der von Christus ausgehenden absoluten Kraft des Einheitsbewußtseins das erreicht, was der gesammte Weltproceß intendirt: die einheitliche Organisation der Menschen unter dem religiösen Impulse, wie sie ganze Persönlichkeiten und das Ganze einer Gemeinde producirt. Daß das auch hier noch unvollkommen geschieht, nämlich statt in einer, in vielen Kirchen spricht nicht gegen den göttlichen Weltplan demzufolge die höchste Einheit in der Vielheit und Mannichfaltigkeit des endlichen Daseins erscheinen soll. Denn darin besteht eben die eigenthümliche

---

[1]) § 157 f.

Aufgabe welche die Weltordnung Gottes insbesondere dem Menschen gestellt hat, daß er als Symbol und Organ der Gottheit vermittels des Bewußtseins und des Willens die Welt trotz ihrer Gegensätze als ein Ganzes erkenne und zu einem Ganzen gestalte, in dem sich die in ihm nur punktuell gesetzte höchste Einheit in ihrer Unendlichkeit darstellen soll.

Das aber tritt allerdings wie in der philosophischen Ethik so auch hier wieder deutlich hervor, daß Schleiermacher über den großen Widerspruch seines Systems, demzufolge der Mensch einerseits als Selbstzweck andererseits nur als Mittel zum Weltzwecke erscheint, hinausstrebt zu Gunsten einer sittlichen Teleologie, ohne indessen wirklich zu einer solchen bei seinen monistischen Grundvoraussetzungen zu gelangen. Die Vollendung der Menschheit, der letzte Zweck des Christenthums, ist dermaßen mit der „Weltvollendung" verwachsen, daß sie sich zu dieser am Ende doch nur wie das Mittel zum Zweck verhält. Schwerlich aber wird man die reformirte Verherrlichung der Gottheit in dieser Schleiermacher'schen Vergottung des Kosmos als des letzten Zieles der aus der chaotischen Einheit durch den Gegensatz von Geist und Materie zur absoluten Einheit sich entwickelnden endlichen Welt wiedererkennen dürfen.

75. Die Eigenschaften Gottes, welche sich auf die Erlösung beziehen.

Der Zustand der Sündhaftigkeit wurde dahin erläutert, daß das Gottesbewußtsein durch die sinnliche Mannichfaltigkeit der Welt theils getrübt, theils in seiner Action zur harmonischen Ordnung derselben gehemmt ist, während die mit dem Wesen des Menschen zusammenfallende Tendenz auf einheitliche Erkenntniß und Ordnung des Kosmos die Erlösungsfähigkeit des Menschen außer Frage stellt.

Der Zustand der Erlösung dagegen wurde so beschrieben, daß die natürliche menschliche Person beziehungsweise Gesellschaft in der durch Christus vermittelten absoluten Abhängigkeit von der die ganze Welt beherrschenden einheitlichen Causalität zugleich die Reinheit und die absolute Kräftigkeit des Gottesbewußtseins wiederfindet, und somit unter dem Impulse der absoluten Welteinheit die einheitliche Organisation des menschlichen Lebens wie des Weltlebens durch

die fortschreitende Unterwerfung des Fleisches unter den Geist vollzieht.

Daß in Christo das Bewußtsein der absoluten Einheit in so vollständiger Reinheit und Kräftigkeit aufgetreten ist, daß sich in ihm die Idee der Menschheit realisiren konnte, oder daß in ihm sämmtliche sinnliche und partikulare Lebensbewegungen dermaßen von dem geistigen Einheitsprincip beherrscht wurden daß er eine vollkommene Persönlichkeit wurde, erklärt sich allerdings nur aus einer „Wesensmittheilung“ Gottes an ihn, welche die absolute Causalität durch ihn wieder zum herrschenden organisatorischen Princip in der Welt gemacht hat. Nicht daß die Gottheit vor ihm nicht auch gewesen wäre und gewirkt hätte, was sie ihrem Wesen nach ist beziehungsweise wirkt, absolute Weltcausalität und absolute Determination der vielheitlichen Erscheinungswelt zum Ganzen. Aber dieses Wesen war verkannt, dieses Wirken gehemmt durch die sinnliche Erscheinungswelt und durch die mit „dem Mysterium der Individuation“ gegebene Möglichkeit, daß die Einzelwesen für sich und im Gegensatze zum Ganzen, in dem allein die Gottheit erkennbar und wirksam ist, sich bewegen können. Dem hat also Christus ein Ende gemacht, indem er die göttliche Causalität in ihrer Beziehung auf das Weltganze wieder in Wirksamkeit setzte, nachdem er zuvor selbst von ihr ergriffen und zu ihrem reinen Organe geworden war.

Wie erscheint uns nun die absolute Weltcausalität vom Standpunkte der christlichen Gemeinde in der sie durch Vermittelung Christi vollwirksames organisatorisches Princip geworden ist?

Dasjenige Moment, sagt Schleiermacher, in unserem Selbstbewußtsein, welches wir Gnade nennen, bezieht sich viel unmittelbarer auf die göttliche Causalität wie die Sünde. Letzteres muß ja auch auf die Alles begründende göttliche Causalität bezogen werden. Denn in der allgemeinen Weltordnung derzufolge die absolute Einheit in einer unendlichen Mannichfaltigkeit verschiedener Einzelexistenzen erscheint, ist auch die Möglichkeit gegeben, daß diese Einzelexistenzen ihre Besonderheit gegen das Allgemeine und Ganze einsetzen. Aber die faktische Unmöglichkeit die Einzelinteressen gegen das Ganze auf die Dauer zu behaupten, läßt uns den sinnlichen Egoismus als Sünde zum Bewußtsein kommen. Und eben in der Bewirkung die-

ses Bewußtseins geht uns die Heiligkeit und Gerechtigkeit der absoluten Causalität auf, die so gewiß jede Entgegensetzung des Individuellen gegen das Ganze zurückweist als sie ja Alles in gleicher Weise zum Zusammenwirken als Ganzes determinirt. Diese Determination kommt nun im Christenthum zur ungehinderten Wirksamkeit. Deshalb ist hier eine wirkliche Vereinigung göttlicher und menschlicher Natur vollzogen. Und das ist eben erkennbar: in Christo an seiner vollendeten Persönlichkeit wie sie ein Ganzes ist durch die unfehlbare Regelung aller sinnlichen Lebensmomente durch den Geist, in der Gemeinde, sofern die vielfach noch unfertigen einzelnen Glieder derselben doch als Ganzes eine vollkommene moralische Person, eine durch ein Princip beherrschte Einheit darstellen. Hier ist also punktuell das Ziel der göttlichen Weltregierung faktisch erreicht um von hier aus nach Maßgabe der geschichtlichen Weltordnung sich auszudehnen über alle Völker, wodurch die Einheit der Menschheit und die einheitliche Organisation ihres „Leibes", der Natur erreicht werden soll — Alles das auf Grund der durch Christus in Vollwirksamkeit gesetzten absoluten Weltcausalität.

Reflectiren wir also von der Heilserfahrung der Gemeinde aus auf die göttliche Causalität, so erscheint sie uns als Weisheit und als Liebe. Der schöpferische Wille Gottes in seiner wesenhaften Einheit wirksam zur einheitlichen Organisation der Gemeinde gedacht, ist Liebe, sofern eben nur durch Wesensmittheilung der höchsten Einheit die Vielheit organisirt werden kann als Ganzes; derselbe schöpferische Wille in der Beziehung zu den vielen individuell verschiedenen Menschen, die zur Einheit eines Kunstwerkes verbunden werden sollen, was nur durch Schonung der Individualitäten möglich ist, gedacht, ist Weisheit. Freilich wird auch damit die menschliche Unterscheidung von Wille und Verstand in das göttliche Wesen hineingedacht. Produktive Kraft und künstlerisch gliedernder Verstand sind aber in der absoluten Causalität eines und dasselbe. Mit dem Setzen des natürlichen Weltganzen setzt Gott auch seine Gliederung in unendlich vielen Theilen. Und mit der Durchsetzung der die Welt zum Ganzen bestimmenden absoluten Einheit in der christlichen Gemeinde, erhält er auch die Mannigfaltigkeit der einzelnen

Gläubigen, welchen der Beruf des Reiches Gottes d. h. also der Organisation der Menschheit in ihrem Verhältniß zur Natur als Ganzes aufgetragen ist.

Die Liebe als Selbstmittheilung Gottes an die Menschheit bezeichnet aber eigentlich allein zutreffend das Wesen der absoluten Causalität, wie sie sich der Menschheit mittheilt um durch die Menschheit, wie sie mit Bewußtsein und Wille die Einheit aller Dinge ergreifen kann, das Universum zu organisiren. Ueberall wo solche Mittheilung stattfindet ist Erlösung. Schon mit der Befähigung zum Gottesbewußtsein beginnt dieselbe im Menschen. Aber organisatorisches Princip in der Menschheit ist sie durch Christus erst geworden, weil in ihm das Gottesbewußtsein in absoluter Kräftigkeit das Weltbewußtsein beherrscht hat. Eben die Kraft des Gottesbewußtseins ist das einzige untrügliche Merkmal der Liebe Gottes, weil sie sich überall nur als Wesensmittheilung der höchsten Einheit erklärt. In der Liebe haben wir darum Gott „unmittelbar in uns." Die absolute Abhängigkeit von Gott und das gänzliche Bestimmtsein durch die Liebe Gottes ist dasselbe, so daß also auch von hier aus das Christenthum zugleich als Mittel zur Entbindung und als Vollendung der Religion erscheint, während die Religion selbst die theoretische und praktische Lösung des Welträthsels in sich einschließt, die Lösung des Räthsels nämlich wie diese vielheitliche Welt dennoch ein Ganzes sein, beziehungsweise werden könne. Die gesammte vorchristliche Menschheitsentwickelung ist Tendenz auf die absolute Welteinheit, wie sie mit dem menschlichen Bewußtsein gesetzt ist. Im Reich Gottes aber kommt diese Tendenz zunächst in einer Person und zwar — das Wunder der Geschichte — absolut und daher schöpferisch und maßgebend für die ganze weitere Entwickelung, zum Durchbruch, um sich sodann allmählich von dem einen Punkt auf alle übrigen zu verpflanzen.

Deshalb, weil es sich nämlich im Gottesreich um die Organisation der Menschheit als Ganzes in ihrem Verhältnisse zur Natur handelt, können wir vom Standpunkt der christlichen Gemeinde die Welt in Beziehung auf das Gottesbewußtsein nur „als das schlechthin zusammenstimmende Kunstwerk auffassen"; Gott

elbst aber, der die Vielheit der Welt zur Einheit des Zusammenwirkens absolut determinirt, nur als „nicht zusammengesetzte schlechthinige Einheit." [1])

Somit ist gerade die abschließende Entwickelung der christlichen Gottesidee die entscheidende Probe für die Einheit der Schleiermacher'schen Weltanschauung und für die Richtigkeit der Erklärung einer positiven Theologie aus seiner religiösen Metaphysik.

Es ist das Problem wie die getheilte gegensätzliche Welt, wie das Geistige und Physische, wie der Einzelne und die menschliche Gattung und diese mit der Natur in zusammenstimmendes und zusammenwirkendes Ganze ein könne, welches im Christenthume ganz eigentlich seine Lösung findet. Und zwar theoretisch und praktisch. Theoretisch sofern uns das Christenthum für die ganze Welt deren absolute Abhängigkeit von einer einzigen Causalität erleben läßt, beziehungsweise uns über die Vielheit der Erscheinungswelt erhebt zur Anschauung ihrer absoluten Ursache, welche Alles in gleicher Weise hervorbringt und eben dadurch die wesentliche Gleichheit alles Daseins trotz der Vielheit seiner Erscheinungs- und Wirkungsweisen verbürgt. Praktisch, sofern diese absolute Einheit wirksam wird zur einheitlichen Organisation der Welt durch die Gemeinde des Gottesreichs.

Das ist die Grundlage, auf welcher alle Ausführungen Schleiermachers zur Erlösungslehre, zur Lehre von Christus, der Kirche u. s. w. ruhen, ohne welche dieselben absolut unverständlich bleiben. Von hier aus sind alle seine Aufstellungen über das Sein Gottes in Christo und in der Kirche zu beurtheilen, wenn man es nicht vorzieht unter Verzichtleistung auf die allein richtige Methode, Schleiermacher aus sich selbst zu erklären, fremde Anschauungen in die allerdings vagen und abstracten Formeln, in welchen diese Weltanschauung fixirt ist, einzutragen.

Es ist der kosmische Einheitsgedanke, den Schleiermacher im

---

[1]) § 164—168. — Vgl. z. d. gesammten Gotteslehre meine Abhandlung Jahrb. f. deutsche Theol. 1872.

Gegensatze zu Kant und im Anschlusse an Spinoza, in die Mitte seiner Weltanschauung stellt, mit dessen Hilfe er auch die richtige Erklärung der christlichen Religion geben zu können meinte.

Was keine pseudowissenschaftliche Metaphysik zu leisten vermag, das sollte ihm die Religion leisten und zwar in vollkommerer Weise die christliche Religion: die Begründung einer einheitlichen Anschauung des Weltganzen.

Mag es nun richtig sein, daß der religiöse Glaube, wie er aus der unabweislichen Erfahrung der absoluten Abhängigkeit alles Daseins sich erhebt, und nicht die Metaphysik der berufene Interpret des Welträthsels ist, die Lösung, welche Schleiermacher dem christlichen Glauben von seinem ästhetischen Einheitsbedürfniß verleitet, zuschiebt, ist weder die eigenthümlich christliche, noch überhaupt die befriedigende oder gar allgemeingiltige. Für Letzteres darf ich mich auf meine Kritik der Metaphysik und Religionsphilosophie im ersten Bande berufen. Für Ersteres brauche ich nur daran zu erinnern, daß das Christenthum sehr weit entfernt ist, die Geistigkeit Gottes in der „absoluten Einheit", das Wesen des Gottesreichs in der einheitlichen Organisation der Menschheit im Verhältnisse zur Naturwelt zu suchen. Nicht die kosmischen Gegensätze von Geist und Natur, von Individuum und Gattung sind es, welche in dieser Religion ihre theoretische und praktische Lösung finden, sondern vorab die sittlichen Gegensätze zwischen Sünde und sittlichem Gesetz, zwischen Schuld und göttlicher Forderung, zwischen natürlicher Ohnmacht und ewiger geistiger Lebensbestimmung.

Der fundamentale Fehler der Schleiermacher'schen Weltansicht, welche für den persönlichen sittlichen Vervollkommnungsbetrieb, wie er unter der Leitung eines kategorischen Entwickelungsgesetzes steht, kein Verständniß zeigt, ist es, der uns hier wieder entgegentritt, an dem die Auffassung der christlichen Religion scheitern mußte und trotz der vortrefflichen Methodologie, trotz der feinsten psychologischen Ausführungen total gescheitert ist.

Aber ich meine, daß auch das Weltproblem als solches schwerlich seine befriedigende Lösung von einer Metaphysik aus finden wird, welche für den specifisch-sittlichen Charakter und die specifisch-sittliche Dignität des Menschen eigentlich kein Verständniß

igt. Wenn nun allgemein zugestanden wird, daß Schleiermacher mit iner Erklärung des sittlichen Processes fehlgegriffen hat, indem er mselben nach Analogie des Naturprocesses auffaßte, so ist damit auch ıgestanden, daß ihm das wesentlichste, das entscheidende Mitel fehlte, um den ethischen Theismus, wie er Voraussetzung es Verständnisses der christlichen Religion ist, zu würdigen.)ie Anerkennung der Ueberlegenheit des Geistigen im allgemeinsten Bortsinne vermag seine pantheistische Methaphysik nicht zu corrigiren, enn das Geistige geht ihm eben auf in dem einheitlichen Selbstbeußtsein mit seinen verschiedenen aus dem Verhältnisse zur Außenvelt sich ergebenden Modalitäten. Und es ist am Ende derselbe ebensproceß, den wir Menschen in Form des Bewußtseins erleben, nd welcher sich in der Naturwelt bewußtlos abspielt. Ist es aber ewiß daß ein gesunder Theismus nur auf die Eigenart des ethihen Wesens des Menschen und seiner eigenthümlichen Entwickelung asirt werden kann, so fällt natürlich mit dieser Basis für Schleierıacher auch jener hinweg. Gott ist die höchste Einheit, die Welt oll das zusammenstimmende Kunstwerk sein, in dem sich jene abɔiegelt; der Mensch soll vermöge seines Bewußtseins um die höchste inheit sich als deren Organ im Weltprocesse erweisen — so heißt s am Eingang der Metaphysik; Gott ist die absolute Einheit in er Mittheilung an die Welt oder Liebe, das Gottesreich ist das usammenstimmende Kunstwerk, welches in den mannichfaltigen Ge:altungen des Seins jene Einheit abspiegelt, Christus hat vermöge er absoluten Kräftigkeit seines Einheitsbewußtseins sich als absoutes Organ der höchsten Einheit erwiesen und demgemäß in seiner Bemeinde zunächst jenes harmonische Kunstwerk realisirt, welches ch über die ganze Welt ausdehnen soll — so heißt es am Schlusse er Glaubenslehre. Und die christliche Sittenlehre wird diesem anon nicht widersprechen.

Cap. VIII.

Die christliche Sittenlehre.

76. Begriff und Eintheilung der Sittenlehre.

1. Die christliche Sittenlehre ist „die Beschreibung derjenigen Handlungsweise, welche aus der Herrschaft des christlich bestimmten religiösen Selbstbewußtseins entsteht." Sie hat wie die Glaubenslehre die Aufgabe „die durch die Gemeinschaft mit Christus dem Erlöser bedingte Gemeinschaft mit Gott" darzustellen, aber im Unterschiede von jener, „sofern dieselbe Motiv aller Handlungen der Christen ist." [1])

Die Glaubenslehre bildet also ebenso die Voraussetzung der Sittenlehre wie das religiöse Bewußtsein von der durch Christus begründeten Versöhnung mit Gott die Voraussetzung des christlich-sittlichen Lebens bildet. Die Frage ist nur die, wie dieses christliche Selbstbewußtsein Impuls werde und wie sich die ganze Mannichfaltigkeit des sittlichen Handelns zu der Einheit des religiösen Impulses verhalte.

Nun schließt das christliche Bewußtsein von der durch Christus bedingten Gemeinschaft mit Gott bereits in sich ein: 1. die Disposition der menschlichen Natur für diesen Zustand und 2. ihre Unfähigkeit denselben aus sich zu entwickeln. Somit beruht alles christliche Leben auf dem constitutiven Gegensatze von Sünde, als dem Sein außer der Gemeinschaft mit Gott, und Seligkeit als dem

---

[1]) Chr. Sitte S. 32 f. — Die Vorlesungen von 1809 definiren die Sittenlehre als „Sammlung der Aussprüche des christlichen Gefühls über das rechte und gute." Beil. A § 16. Vgl. C. IV f.

vollkommenen Sein in Gott. Freilich ist das christliche Leben nicht so zu denken, daß es zwischen Sünde und Seligkeit alternirte. Weder absolute Sünde noch vollkommene Seligkeit sind in ihm erfahrungsmäßig zu entdecken; vielmehr besteht es in dem durch die stete Abnahme der Sünde bedingten Werden der Seligkeit. Nur unter dieser Voraussetzung wird der religiöse Charakter des christlichen Lebens, das sich durch Christus mit Gott verbunden weiß, und der sittliche Charakter desselben, demgemäß es sich zu dieser Gemeinschaft mit Gott fortwährend erhebt, um aus dieser Erhebung die Kraft zur Ueberwindung der Sünde zu schöpfen, gewahrt. Das Bewußtsein der Seligkeit kann überhaupt nur so Impuls werden, daß wir dieselbe nicht als seiend, sondern als werdend denken.[1])

Sogar in Christus konnte die ihm eignende absolute Seligkeit nicht anders Impuls werden als so, daß er alle Menschen vermöge des sympathischen Gemeingefühls in sein Selbstbewußtsein aufnahm und aus dem mitgefühlten Mangel an Seligkeit in der Menschheit die Motive zu seinem Erlösungswerke schöpfte.[2])

Diese „werdende Seligkeit", welche den Charakter des christlichen Lebens ausmacht, kommt uns daher auch nur in dem Wechsel von Lust und Unlust zum Bewußtsein. Das Constante in diesem Wechsel ist „der Anspruch an die Gemeinschaft mit Gott mit seiner Verwirklichung zusammengedacht, aber ohne daß diese in einem Momente als gegeben bestimmt wird." Und zwar ist jeder Augenblick des christlichen Lebens sowohl von Lust wie von Unlust begleitet, weil nämlich in jedem Gemeinschaft mit Gott, aber in keinem vollkommene Gemeinschaft mit ihm gesetzt ist. Die höhere Lebenspotenz bestimmt im christlichen Leben die niedere, aber doch nicht so daß alle Differenz zwischen Geist und Fleisch zu Gunsten der Herrschaft des ersteren aufgehoben wäre.[3])

Nun ist weiter zu beachten, daß die stetige Inanspruchnahme der Gemeinschaft mit Gott erst eintritt, nachdem die niedere Lebenspotenz bereits lange im Besitze aller Impulse gewesen ist. Deshalb

---

[1]) Christl. Sitte S. 34—38.

[2]) A. a. O. S. 38 f.

[3]) Christl. Sitte, S. 41 f.

gibt es auch im christlichen Leben noch einen Rest von „Selbständigkeit“ der niederen Natur, so daß also auch von diesem Gesichtspunkte aus erweisbar ist, das christliche Leben sei nicht frei von Unlust. So oft nun diese Unlust in das Bewußtsein des die Gemeinschaft mit Gott stetig wollenden Christen tritt, muß sie auch zum Impulse werden. Die verletzte Idee des Verhältnisses der höheren zur niederen Lebenspotenz, „der aufgehobene Normalzustand“ muß wiederhergestellt werden. In dieser Hinsicht kann man also die eine Grundfunktion des christlichen Lebens wiederherstellendes Handeln erkennen. Andererseits ist aber auch der Fall denkbar, daß die niedere Lebenspotenz der höheren „willig“ entgegenkommt. Die hieraus sich entwickelnde Lust wird gleichfalls Impuls, und das diesem Impulse entsprechende auf Befestigung und Verbreitung des Normalzustandes gerichtete Handeln bildet die zweite Grundfunktion des christlichen Lebens. Beide Funktionen lassen sich als wirksames Handeln einer dritten gegenüberstellen. Nämlich so oft das erweiternde oder auch das wiederherstellende Handeln zu einem Erfolge gelangt, treten Momente der Befriedigung ein, ohne welche das wirksame Handeln ins Unendliche fortgehen würde. In diesen Momenten empfindet der Geist dem Wechsel von Lust und Unlust entrückt relative Seligkeit. Und da nun überhaupt kein Leben auch nur momentan als absolute Passivität denkbar ist, so wird auch diese relative Seligkeit Impuls zu einem Handeln, in welchem der Mensch den Moment der Befriedigung fixirt, um sich ihrer zu vergewissern und zu erfreuen. Das aus diesem Impulse hervorgehende Handeln ist folglich als Indifferenz des wiederherstellenden und verbreitenden zu denken und vermittelt den Uebergang von der einen zu der andern Form des wirksamen Handelns. Das ist nun das darstellende Handeln, welches dem allgemeinen Triebe nach Aeußerung des Inneren in der Gemeinschaft entspricht.[1])

Indessen hat man sich die Sache nicht so zu denken, als ob die aufgezeigten drei Bestimmtheiten des Selbstbewußtseins — Lust, Unlust und Indifferenz beider „oder“ relative Seligkeit — zeitlich auseinanderfielen. Sie sind immer und in jedem Lebensmomente

---

[1]) Christl. Sitte, S. 44—51.

vorhanden, und nur das stärkere Hervortreten des einen oder anderen Faktors modificirt das Selbstbewußtsein. Demgemäß ließe sich denn auch unter jeder der drei hieraus abgeleiteten Handlungsweisen das ganze christliche Leben beschreiben. Aber zu einer erschöpfenden Darstellung kommt es nur da, wo man die drei Funktionen gesondert beschreibt, was übrigens vor allem auch dadurch geboten wird, daß ja doch jede wirklich im Selbstbewußtsein sowohl wie im eigentlichen Handeln eine relative Selbständigkeit behauptet. Also müssen alle drei, eine jede für sich dargestellt werden „um in jedem Lebensmomente die Differenz des Ueberwiegenden und des Zurücktretenden zeigen zu können.“ [1])

Eine Regel für den Uebergang von der einen zur anderen Funktion wird sich freilich nicht aufstellen lassen. Wenigstens dann nicht wenn man die sittlichen Imperative aus dem Bewußtsein entfernt. Und das thut Schleiermacher auch hier. Die imperativische Form scheint ihm auch für die christliche Ethik sich umsoweniger zu empfehlen, als bei ihr überall das eigentliche Sittliche, „die lebendigen Anfänge“ des Handelns unberücksichtigt bleiben, woraus dann weiter gefolgert wird, daß das sittliche Handeln selbst, durch eine Regel im Voraus bestimmt, zu einem blos mechanischen Vorgange herabgesetzt werde. Nämlich der von Christo ausgehende Geist, der das gesammte Leben beherrschen soll, ist freilich von Hause aus nur einer, ebenso wie die menschliche Vernunft nur eine ist. Indessen modificirt sich doch der Charakter der menschlichen Gattung, wie er in der einheitlichen Vernunft erscheint, in jedem Individuum und wird somit thatsächlich in Jedem ein anderer. Denn der Mensch ist eben nicht nur ein Exemplar der Gattung, sondern zugleich ein „eigenthümlich sich selbst bestimmendes Wesen.“ So findet auch der eine göttliche Geist in Jedem bereits individualisirte Vernunft vor, die er also auch nur nach Maßgabe der Individualität zu seinem Organ machen kann. Demgemäß wird auch das christliche Handeln unter dem Gegensatze des Individuellen und Universellen verlaufen. Ja man wird fordern müssen, daß es sowohl bestimmt sei von dem universellen Gottesgeiste wie auch von der individuellen

---

[1]) Christl. Sitte, S. 55.

Eigenheit des Menschen. Denn Gottes Geist kann gar nicht auf sittliche Weise in den Menschen eingehen außer nach Maßgabe von dessen Individualität, und der Mensch kann gar nicht auf sittliche Weise dem Impulse des göttlichen Geistes folgen außer unter der Bedingung der Daransetzung seiner ganzen freien, individuellen Person. Dann läßt sich aber auch das gesammte sittliche Leben nicht durch einen allgemein giltigen Imperativ umspannen.[1])

2. Mit dem Allem ist indessen die Frage noch nicht beantwortet, an wem der Ethiker das christlich-sittliche Handeln in seiner dreifachen Art und unter dem doppelten, individuellen und universellen Charakter anschaulich machen soll. Schleiermacher verweist zu ihrer Beantwortung auf die christliche Gemeinde als den eigentlichen Träger der sittlichen wie religiösen Lebensbewegung des geschichtlichen Christenthums. Diese Gemeinde bewegt sich ja allerdings, wie sie durch einen Einzelnen gegründet wurde, auch nur durch die von Einzelnen ausgehenden Impulse vorwärts. Andererseits aber ist das Handeln des Einzelnen immer auch bestimmt durch das Ganze, dem er als Glied angehört, so daß man hier überall eine Wechselwirkung zwischen Persönlichkeit und Gemeinschaft denken muß. Der scheinbare Conflikt der hieraus erwächst, löst sich aber, wenn man erwägt, daß die christliche Gemeinde ein Ganzes nur ist durch den sie beherrschenden und verbindenden Geist, und daß auch der einzelne Christ nur durch das Theilhaben an diesem Geiste lebendiges Glied des Ganzen ist. Ueber der Gemeinde und über dem Einzelnen steht also der christliche Geist, die christliche Idee, welche der Ethiker aus dem gemeinschaftlichen Leben der Christen in seinen mannichfachen Formen erhebt, um dann die Gemeinschaften wie die Einzelnen an ihr zu messen.

Damit ist aber die Aufgabe des Ethiker specifisch protestantisch definirt. Denn „zur Eigenthümlichkeit der protestantischen Ansicht von der Kirche gehört es wesentlich, daß wir uns diese als ein bewegliches Ganze denken, als ein solches, das der Fortschreitung und Entwickelung fähig ist: nur mit dieser Restriction, ohne welche

---

[1]) Chr. Sitte, S. 57—67.

das Christenthum zerfallen würde, „daß wir niemals zu denken vermögen, es könne in der christlichen Kirche eine Vollkommenheit angestrebt oder dargestellt werden, die über die in Christo gegebene hinausginge, sondern daß jede Fortschreitung nichts sein kann als ein richtigeres Verstehen und vollkommeneres Aneignen des in Christo Gesetzten.“ [1])

Wenn man also das sittliche Handeln der christlichen Gemeinde mit Recht als Ergänzung sowohl wie als Fortsetzung des kirchestiftenden Handelns Christi darstellt, so darf man dabei nicht übersehen, daß die Vorbildlichkeit des Erlösers für uns ihre Grenze findet in seiner kirchestiftenden Thätigkeit selbst, vermöge welcher sein Geist als Quelle und Norm der Entwickelung der christlichen Gemeinde, die eben durch ihn zum Ganzen bestimmt wird, in ihr fortlebt. Die sittliche Betrachtungsweise kann also an Christus nicht den Maßstab anlegen, dem alles menschliche sittliche Handeln unterliegt. Denn was ihm gestattet war, allein aus seiner Person die schöpferische Idee und das Gesetz für seine Gemeinde zu nehmen, ist keinem Anderen unter den gewöhnlichen historischen Bedingungen Lebenden gestattet. [2])

3. Aus allem Voranstehenden erhellt, daß sich die theologische Sittenlehre unbeschadet ihres christlichen Charakters nach Analogie der philosophischen gestaltet, wie ja auch vorausgesetzt wird, daß in den Endresultaten beider eine wesentliche Differenz nicht bestehen soll.

Die Güterlehre wird freilich nicht besonders entwickelt; die verschiedenen Bildungsgebiete und die natürlichen Formen, welche das sittliche Handeln gesetzmäßig producirt (Staat, Familie, Kirche, Beruf ꝛc.) werden einfach aus der philosophischen Sittenlehre aufgenommen. Dagegen entspricht der Unterscheidung des organisirenden und symbolisirenden Handelns genau die Unterscheidung des wirksamen und darstellenden Handelns. Endlich wird auch hier das gesammte

---

[1]) Christl. Sitte, S. 72.

[2]) A. a. O. S. 73 f., vgl. die Vorles. von 1826/27. — Vgl. Beil. A § 22: Das Bewußtsein, „daß die werdende Einheit der Vernunft mit der Organisation vermittelt wird durch die absolute Identität des göttlichen Wesens mit der menschlichen Natur ist als unmittelbare Erfahrung vorhanden, also geschichtlich angeknüpft an eine Person.“

sittliche Handeln unter den Gegensatz des Universellen und Individuellen gestellt. Indem aber Schleiermacher hier die „Verfahrungsweisen", nach welchen das christliche Handeln die Einigung von Vernunft und Natur vollzieht der gesammten Eintheilung zu Grunde legt, schließt er sich genau der Pflichtenlehre an. Denn da auch die innere Tugendkraft „das Christsein" vorausgesetzt wird, bietet sich keine Veranlassung zu einer besonderen Behandlung der Tugendlehre. Andererseits wird auch hier das Mißliche einer in der imperativischen Form behandelten Pflichtenlehre noch besonders hervorgehoben. Jede Pflicht nämlich besteht nicht nur in der Totalität aller Pflichten, sondern läßt sich auch nur aus der Art, wie das fromme Selbstbewußtsein in Bezug auf die Totalität der sittlichen Aufgabe durch etwas Einzelnes bestimmt ist, verständlich machen. Die Sittlichkeit des Entschlusses hängt ab sowohl von „der Auffassung des allgemeinen Zusammenhangs aller gebotenen Handlungen", wie auch von „dem Coefficienten, der die einzelne Handlung motivirt" oder von dem „Ort eines Jeden im Reiche Gottes." Deshalb biegt er die Pflichtenlehre auch hier in eine Methodenlehre der christlichen Sittlichkeit um. [1])

Und das um so lieber als sich nur für die allgemeine Handlungsweise ein gesetzmäßiger Verlauf nachweisen lasse, nicht aber für die individuelle, von der eben nur gefordert werden kann, daß sie im einzelnen Falle nach Maßgabe der Individualität zwar, aber auch im Geiste der sittlichen Grundanschauung erfolge. [2])

Sind uns also Impuls und Ideal des christlich-sittlichen Handelns sowie die Grundformen, in welchen dasselbe wie alles sittliche Handeln gesetzmäßig verläuft gegeben, so gewinnen wir doch erst

---

[1]) Christl. Sitte, S. 77—81. — Die assertorische Form sei der imperativischen vorzuziehen auch um deswillen weil das christliche Handeln nur als wirkliches Wollen Werth habe und weil die zweite Form immer das katholische Lohn- und Strafsystem nach sich ziehe. Beil. A § 38, C. I und II. — Z. d. Ganzen vgl. noch A, § 39 ff., C. X ff.

[2]) Christl. Sitte, S. 82. — Weshalb denn auch bei jeder sittlichen Entschließung nicht sowohl ein kategorischer als vielmehr ein hypothetischer Imperativ zum Impuls erhoben wird.

aus seiner Beziehung auf die verschiedenen Gebiete der sittlichen Thätigkeit überhaupt die vollständige Anschauung des christlichen Lebens. Nun verläuft alles christliche sittliche Handeln zunächst in der christlichen Gemeinde, die sich ja eigens zu dem Zwecke constituirt, sich das ganze Christenthum anzueignen um es in allen ihren Beziehungen und Verhältnissen praktisch zu machen. Also haben wir die gefundenen drei Grundformen des Handelns zunächst darzustellen in ihrem innerkirchlichen Verlaufe. Somit ist zunächst das reinigende Handeln zu schildern als Kirchenzucht und Kirchenverbesserung, das verbreitende Handeln, wie es von der Kirche ausgeht und sich auf Ehe und Familie, weiter auf die Kirche selbst sofern sie als Schule für den christlichen Charakter und für die christliche Erkenntniß anzusehen ist und auf das Verhältniß der verschiedenen christlichen Kirchen zu einander richtet; endlich das darstellende Handeln wie es im eigentlichen Cultus erscheint.

Da aber die Kirche nicht nur mit anderen Kirchen, sondern mit dem gesammten bürgerlichen und staatlichen Leben enge verwachsen ist, so ist das christlich-sittliche Handeln noch weiter in seinen drei Formen darzustellen, wie es sich durch Vermittelung der Kirche auf das Gebiet des Staates und der freien Geselligkeit richtet.

Demgemäß erscheint das reinigende Handeln auf das Haus angewandt als Hauszucht, auf den Staat angewandt nimmt es theil an der Strafgerichtsbarkeit, der Staatsverbesserung, den völkerrechtlichen Beziehungen der Staaten unter einander. Das verbreitende Handeln hat dieselben Gebiete mit dem christlichen Geiste zu durchdringen. Das darstellende Handeln endlich soll als Gottesdienst im weiteren Sinne des Wortes in Beziehung auf die individuelle Charakterbildung, die öffentliche Sitte und die freie Geselligkeit entwickelt werden.

4. Die Bestimmung des Begriffs der Sittenlehre im Verhältnisse zur Glaubenslehre, sowie die Eintheilung derselben nach den Hauptcharakteren des sittlichen Handelns wie es sich im Gegensatze und in der Einheit mit seinem Ideale bewegt, wie es wirksames und darstellendes ist, und endlich wie es seine Einheit in dem sittlichen Ideale oder Princip, seine Verschiedenheit durch die Realisirung

in den menschlichen Individualitäten und in der Anwendung auf die verschiedenen gegebenen Gebiete des sittlichen Handelns überhaupt findet, — das Alles ist meisterhaft und bekundet eine in der systematischen Theologie kaum irgendwo sonst erreichte Virtuosität der Methodologie.

Andererseits aber darf man sich keiner Täuschung darüber hingeben, daß es dasselbe Princip ist, welches die Sittenlehre und die Glaubenslehre beherrscht, dieselbe Grundanschauung, welche im Christenthum lediglich die Reactivirung der an sich göttlichen Menschheitsvernunft erkennt. Nichts Neues bringt das Christenthum zur rationalen Sittenlehre, sondern lediglich die Bestätigung und Bestärkung des allgemeinen Vernunftprincips. Der heilige Geist ist die menschliche Vernunft als absolute Activität gedacht. Das christlich-sittliche Handeln, ist die einheitliche Organisation und Beherrschung der Natur, wie sie unter dem Impulse des Bewußtseins der absoluten Abhängigkeit der gegensätzlichen Welt von einer einheitlichen absoluten Ursache steht. Aus diesem „religiösen" Motive folgt alle sittliche Thätigkeit. Das Innegewordensein der absoluten Einheit der ganzen Welt in Gott ist Voraussetzung und Bedingung der auf die einheitliche Organisation der Gesellschaft in ihrem Verhältnisse zur Naturwelt gerichteten sittlichen Thätigkeit. Im reinigenden oder wiederherstellenden Handeln scheiden wir aus der Kraft jenes Einheitsimpulses die particularen, sinnlichen, egoistischen Sonderbewegungen aus in ihrer Selbständigkeit, im verbreitenden Handeln unterwerfen wir die gesammte bunte Mannichfaltigkeit des Lebens dem Einheitsprincip und organisiren sie somit, im darstellenden Handeln feiern wir die gewonnene Harmonie von Geist und Fleisch und schöpfen aus der Erhebung zur absoluten Einheit des Idealen und Realen immer aufs Neue die Motive zum wirksamen Handeln, dessen Ziel das Gottesreich, die einheitliche Organisation der ganzen Welt ist. Es ist derselbe Gegensatz von Geist und Fleisch, von absoluter Einheit und partikularistischer Vielheit, von Einzelnem und Ganzem dessen theoretische Lösung die Glaubenslehre, dessen praktische Lösung die Sittenlehre beschreibt. Und wie dort im Christenthum die Vollendung der natürlichen Religion, so wird hier in

ihm die Vollendung der natürlichen Sittlichkeit — dort und hier aber die werdende Vollendung der menschlichen Natur in der aus der Kraft Christi erfolgenden fortschreitenden Ueberwindung obiger Gegensätze beschrieben.

Darüber muß man sich von vornherein klar sein, wenn man die Sittenlehre nicht dem Geiste Schleiermachers entgegen erklären will.[1])

1. Das wirksame Handeln.

77. Das reinigende oder wiederherstellende Handeln in der christlichen Gemeinde.

1. Die Lebensregeln für die ursprüngliche und die spätere Kirche müssen dieselben sein, obwohl die ursprüngliche Kirche nur Erwachsene in ihren Schooß aufnahm. Denn einerseits betrachtet die spätere Kirche die Kinder als zukünftige Gemeindeglieder und andererseits unterscheiden wir jederzeit wie zwischen vorbereitender und wirksamer Gnade so zwischen Kirchengliedern im engeren und weiteren Sinne.

Bevor nun aber die Kirche ein System von Lebensregeln aufstellt findet sie bereits vor das System der bürgerlichen Strafgerechtigkeit, einerlei ob es von dem Zwecke der Wiedervergeltung oder der Besserung beherrscht wird. Von diesem Systeme kann aber die Kirche keinen Gebrauch machen: Besserung und Schuldaufhebung hat sie ja nur auf Grund ihres Verhältnisses zu Christo und nach Maßgabe desselben.

Da sie aber mit ihren Lebensregeln dasselbe Gebiet umspannt, welches der Staat mit seiner Rechtsordnung beherrscht, so ergiebt sich hieraus mit der Möglichkeit einer Collision die Nothwendigkeit derselben vorzubeugen.

Wir werden also immer das wirksame Handeln einerseits *wie es sich aus dem christlichen Princip ergibt*, andererseits *wie es im Contacte mit dem bürgerlichen Leben sich gestaltet*, darzustellen haben. Aber im Unterschied von der römischen Kirche werden wir dieses Handeln nicht aus der Autorität der amtlichen Hierarchie, sondern aus dem Gemeingeist ableiten, und zwar so

[1]) Vgl. bes. Sittenlehre S. 192, 290 f., 462 mit Beil. A § 22.

daß sein Zweck auch niemals in ceremonialgesetzlichen Compensationen für die Schuld und die sittliche That als solche, sondern allein in der Herstellung des normalen Verhältnisses zwischen Geist und Sinnlichkeit zu suchen ist.[1])

2. Zunächst handelt es sich also um die Darstellung des christlich-sittlichen Handelns, wie es aus dem christlichen Principe hervorgeht und demgemäß die christliche Gemeinde als solche zum Subjecte hat. Und zwar um die Seite des wirksamen Handelns, welche wir die reinigende oder wiederherstellende Thätigkeit nennen.

Voraussetzung dieser Thätigkeit ist die empirische Wahrheit, daß der die Gemeinde beherrschende Geist in den Einzelnen seine Herrschaft, wenn man so sagen will, partiell aussetzen und damit der sinnlichen Natur wieder denjenigen Grad von Selbständigkeit belassen kann, welcher uns zur Sünde zu werden pflegt. Bei uns ist nämlich eine absolute Abhängigkeit der Sinnlichkeit vom Geiste nicht primitiv gegeben, wie bei Christo, dessen Wesen sie constituirt. Immer will auch im christlichen Individuum die Entwickelung der sinnlichen Natur dem Geiste voran und ermöglicht somit die Sünde, eine Möglichkeit die immer nur durch die Reaction des Gemeingeistes gegen die Versinnlichung des Individualgeistes gehemmt und aufgehoben werden kann. Dieses Handeln des Ganzen gegen die Sünde wie sie aus der individuellen Entwickelung entspringt, um die das Ganze constituirende Herrschaft des Geistes auch im Individuum zu sichern, nennen wir also ein reinigendes oder wiederherstellendes Handeln der Kirche auf die Kirchengenossen.

Dieses Handeln wäre nur dann überflüssig, wenn das Ganze als solches, d. h. in allen seinen Gliedern vollkommen wäre. Da aber auch dem Ganzen noch Sünde anhaftet, und da die individuelle Sünde aus der Gesammtsündhaftigkeit entspringt, so erhellt, daß das reinigende Handeln eine nothwendige Funktion der christlichen Gemeinde auch zu ihrer Selbsterziehung ist.

Das reinigende Handeln wird nun weder durch das verbreitende, in welchem sich die normale Ueberlegenheit des Geistes über

---

[1]) Christl. Sitte S. 97 ff. „Das normale Verhältniß zwischen Geist und Fleisch" stellt die Dogmatik als Glaubensgegenstand dar, die Ethik beschreibt es als wirklichen Proceß.

das Sinnliche geltend macht, noch durch das darstellende Handeln, wie es Ausdruck der faktischen Beherrschung des Sinnlichen durch das geistige Princip ist, überflüssig gemacht. Denn der große Gegensatz zwischen Geist und Sinnlichkeit wird wenigstens von dem Einzelnen niemals zu einer vollkommenen Lösung gebracht. Immer wird die egoistische Sinnlichkeit gegen das universelle geistige Einheitsprincip reagiren. Immer wird daher der Einzelne im Ganzen die Correktur seiner subjektiven praktischen Lösung jenes Gegensatzes suchen müssen, ebenso wie das Ganze als Summe aller Einzelnen gedacht sein empirisches Verhalten immer durch die maßgebende Idee, die es eben als Ganzes bestimmt, rectificiren muß.

Demgemäß ist die Differenz der Theorien zu beurtheilen, welche das reinigende Handeln als Accidenz des verbreitenden oder als nothwendige Consequenz des darstellenden Handelns beurtheilen, und von hier aus den Gegensatz des repräsentativen Priesterthums und des zu taufenden Laienthums begründen oder verwerfen.

Die Kirche als Einheit gedacht, bedarf nämlich allerdings keines besonderen reinigenden Handelns, weil sie in steter Approximation an den Zustand des normalen Verhältnisses von Geist und Sinnlichkeit begriffen ist. Hingegen das Individuum immer nach Maßgabe der naturnothwendigen Einseitigkeit seiner Natur und seines bürgerlichen Berufs jenen universellen Gegensatz lösen wird d. h. unvollkommen, einseitig, sündhaft. Diese sündhafte Einseitigkeit wird nun compensirt, sofern das Individuum sich durch das Ganze bestimmen und somit von seinen individuellen Einseitigkeiten reinigen läßt. Eben diese Ausgleichung zwischen der Universalität und Einheit der Lebensaufgabe und der (naturnothwendigen und zugleich sündhaften) Einseitigkeit ihrer Lösung durch die verschiedenen Individualitäten ist die Aufgabe des reinigenden Handelns.

Die Frage ob das reinigende Handeln vom Einzelnen auszugehen habe oder vom Ganzen ist demnach weder römisch-katholisch zu Gunsten der letzteren, noch seperatistisch zu Gunsten der ersteren Meinung zu beantworten. Denn das Selbstbewußtsein, von dem doch alle Impulse zum Handeln kommen, ist immer sowohl gemeinschaftliches wie persönliches, sowohl universelles wie individuelles. Man wird immer alle Handlungen unter dem doppelten Gesichtspunkte

zu betrachten haben, daß sie unter gleichen Umständen von Allen hätten in einer bestimmten Weise erfolgen müssen und daß Jeder Einzelne als solcher so handeln mußte, wie kein Anderer gehandelt haben würde. In letzterer Rücksicht scheint nun auch das reinigende Handeln nur vom Einzelnen auszugehen.

Denken wir uns nämlich das richtige Verhältniß von Geist und Fleisch bei einem Einzelnen aufgehoben und zwar in einer lediglich aus seiner Individualität erklärbaren Richtung, so fehlt in solchem Falle jedem Anderen der richtige Maßstab der Beurtheilung. Sobald also das Individuelle in Frage kommt, kann auch das reinigende Handeln immer nur vom Einzelnen ausgehen, sofern nämlich in ihm noch eine actionsfähige Potenz zur Ausscheidung des Unreinen vorhanden ist.

Ist nun ein solches individuell reinigendes Handeln des Einzelnen, in dem er also zugleich dessen Subject und Object wäre, überhaupt möglich?

Schleiermacher motivirt die Bejahung dieser Frage folgendermaßen. Der heilige Geist ist zwar Gemeingut der Kirche und derselbe in allen verschiedenen Individualitäten, aber er existirt doch nur in diesen letzteren und zwar nach Maßgabe ihrer Empfänglichkeit in verschiedener Weise. Bei den Einen wirkt der Geist mehr auf den Verstand, bei den Anderen mehr auf den Willen. Gibt man nun die Möglichkeit einer Willenserregung durch den (persönlichen) Verstand (wie er unter dem Impulse des allgemeinen Geistes steht) zu, so muß man auch die Möglichkeit eines rein im Subject verlaufenden reinigenden Handelns zugeben. Wer das in Frage stellt, der kann allerdings nur vom Einfluß des Gesammtwillens der Gemeinde die Reinigung des Einzelnen erwarten.

Die Gesammtheit steht dem Individuum als das Universelle gegenüber, wenn sie auch im Vergleiche mit anderen geselligen Organisationen auch nur als ein Individuum erscheint. Ein Proceß der Uebertragung des Gesammtgeistes auf das bedürftige Individuum ist aber nur denkbar, wenn letzteres selbst eine solche Beeinflussung will. Und diese lebendige Empfänglichkeit für die Einwirkung des Ganzen ist allerdings „in der innersten Lebenseinheit“ jedes Individuums begründet, sofern eben die individuelle Existenz

geradezu constituirt wird durch die Expansionskraft der persönlichen Lebenseinheit, wie sie unter dem Drucke der absoluten Welteinheit den Einzelnen hinnöthigt zum Ganzen.

Kenntniß von dem Reinigungsbedürfniß des Einzelnen und Aufforderung demselben nachzukommen erhält das Ganze freilich erst, wenn das Individuum den Gesammtcharakter desselben verletzt. Die Gesammtheit wird also mitafficirt durch die Verletzung des Universellen durch das Individuum, und in dem Maße als sie diese Verletzung empfindet, wird sie zur Behauptung ihres Grundcharakters gegen den Individualwillen reagiren. Indem nun der Einzelne dieser Reaction des Ganzen sich öffnet, wird das Uebergreifen des Individuellen compensirt oder aufgehoben durch die Rücknahme des Individualwillens in den Gesammtwillen. Aber nur wenn sich wirklich der Gesammtwille im Einzelnen individualisiren kann, d. h. nur wenn der Einzelne lebendige Empfänglichkeit für dessen Einfluß zeigt, ist das reinigende Wirken des Ganzen auf den Einzelnen gerechtfertigt.

Mag man also jede „Selbstreinigung" verwerfen oder nicht, niemals wird man leugnen dürfen, *daß der Individualwille sein reinigendes Correktiv im Gesammtwillen suchen muß, daß aber der Gesammtwillen nicht berechtigt ist, reinigend auf den Einzelnen zu wirken, wo sich der Einzelne diesem grundsätzlich entzieht.*

3. Nun kann aber auch das Ganze unvollkommen und der Reinigung durch den Einzelnen bedürftig erscheinen. Betrachtet man den fortschreitenden Entwickelungsproceß der Gesellschaft, so findet man, daß der Einzelne so gut dem Ganzen voraneilen kann, wie umgekehrt das Ganze den Einzelnen voranbringt. Bleibt der Einzelne hinter dem Ganzen zurück, so kann ihm das nur durch das Selbstbewußtsein des Ganzen klar gemacht werden, was indessen regelmäßig erst dann eintreten kann, wenn eine wirkliche Entgegensetzung des Individuums gegen die Gesellschaft vorliegt. Kommt der Einzelne zur Einsicht durch die Reaktion des Ganzen gegen seine übergreifende Individualität, daß er das richtige Verhältniß zur Gemeinschaft verfehlt hat, so repräsentirt eben sein Selbstbewußtsein wieder das Gesammtbewußtsein. Und wird sein durch das Gesammt-

bewußtsein rektificirtes Selbstbewußtsein Impuls und übt er zur Wiederherstellung des richtigen Verhältnisses zum Ganzen reinigendes Handeln auf sich selbst aus, so thut er das wieder als Repräsentant des Ganzen, einerlei ob er die besondere Mithilfe des Ganzen herzuzieht oder in sich selbst die Kraft findet, sich nach Maßgabe der unter dem Einfluß des Gesammtbewußtseins gewonnenen besseren Einsicht selbst zu reguliren.[1])

Umgekehrt ist der Fortschritt des Ganzen bedingt durch das reinigende Handeln Einzelner, wie ja die gesammte Kirche hervorgegangen ist aus dem wiederherstellenden Handeln Christi. Beides hat sich also zu ergänzen, und das umsomehr als die Kirche wohl in der Idee aber nie in der Wirklichkeit als vollkommen gelten kann.

Nur in der Idee Christi ist diese Vollkommenheit der Kirche ursprünglich gesetzt, und nur als regulative Idee lebt diese Vollkommenheit im Ganzen und in den Einzelnen, um in der Wechselwirkung beider sich immer mehr zu realisiren.

Am einfachsten hat sich diese Reinigung übrigens in der alten Kirche vollzogen, welche eben den mit der rechten Kirchenidee erfüllten Persönlichkeiten den entscheidenden Einfluß auf das Ganze vindicirte. Jetzt dagegen wo das Ganze eine feste Repräsentation hat, scheint alle spontane reinigende Thätigkeit von dieser allein auszugehen, wie es in der römischen Kirche wirklich der Fall ist. Eine wiederherstellende Thätigkeit Einzelner wird daher in einer organisirten Kirche immer nur momentan eintreten können, wenn eben die Idee der Kirche durch die Repräsentation gefährdet oder gar eliminirt wird, wie es in allen reformatorischen Epochen der Fall war und wie es in der evangelischen Kirche, welche die constitutive Idee der repräsentativen Organisation absolut überordnet, der Fall sein muß, sobald die Repräsentanz in der constitutiven Idee nicht mehr das Regulativ des gesammten kirchlichen Lebens anerkennt. Aber auch dann wird das Bestreben des Einzelnen das Ganze zu reinigen nach Maßgabe der Idee immer darauf gerichtet sein eine Organisation zu schaffen, beziehungsweise die bestehende zu reformiren, da eben ein geordnetes Gesammtleben nicht denkbar ist außer in dem Gegensatze der vorwiegend Gebenden und der vorwiegend Empfangenden,

[1]) A. a. O. S. 119 f.

der die Idee in ihrer Activität repräsentirenden Geistlichen und der übrigens mit jenen in der Aneignung derselben begriffenen Laien. Denn so wie der Gegensatz von Obrigkeit und Unterthan auf dem bürgerlichen Gebiete in Geltung steht, kann er auf das kirchliche nie bezogen werden, weil dem Princip gegenüber der Geistliche so gut Laie ist wie der eigentliche Laie.

Nur aus Ordnungsrücksichten und zur Ermöglichung eines gemeinschaftlichen religiösen Austausches ist jener Gegensatz in der Kirche Organisationsprincip. Verwerflich wäre das reinigende Handeln des Einzelnen auf das Ganze nur dann wenn ihm die Tendenz auf Beschaffung einer geordneten das Wesen der Sache sichernden Organisation fehlte.

Sofern nun das reinigende Handeln auch nur „durch Selbstdarstellung des Gefühls von der mangelhaften Beschaffenheit des Ganzen“ erfolgen kann, ist es zugleich erweiterndes, ja letzteres ist Hauptfactor, ersteres nur „supplementarisch“, wo es sich doch um eine positive Erneuerung der Geltung der Kirchenidee in der Gemeinschaft handelt. Und auf sittlichen Charakter hat das reinigende Handeln nur insofern Anspruch als es im Namen und zu Gunsten der Gemeinschaft ausgeführt wird. Mit der Organisation beziehungsweise Neuorganisation der Gemeinschaft hört es daher auf. Auf die organisirte Gemeinschaft als solche darf sich kein reinigendes Handeln des Einzelnen richten, wenn es den Charakter des Revolutionären vermeiden will. Nur durch „Selbstdarstellung“ kann der Einzelne an der Vervollkommnung der Organisation des Ganzen mitarbeiten, nicht durch eigene die Gemeinschaft aufhebende oder in ihrem Bestand erschütternde Neugründungen. Das liegt in dem Postulate, daß das individuelle Handeln als solches nie auf das universelle Thun der Gemeinschaft zu richten ist, sondern nur sofern es seines individuellen Charakters entkleidet sich in den Dienst der Idee des Ganzen stellt, d. h. universelles Handeln wird.

Von diesem Gesichtspunkte aus sind die Spaltungen in der Kirche zu beurtheilen. Die Berechtigung zur Theilung der ihrer Idee nach einen untheilbaren christlichen Gemeinde liegt eben in der menschlichen Natur, wie sie eine individuell bestimmte ist. Bleibt also auch das in sie hineingebildete christliche Princip überall das-

selbe, so erscheint es doch nach Maßgabe der individuellen Verhältnisse der Völker und der Einzelnen verschieden. Diese Individualisirung des christlichen Princips ist schon in der apostolischen Zeit bemerkbar. Und daß diese Individualisirung auch zu bestimmten trennenden Organisationen führen mußte, versteht sich von selbst, da sich eben in der Organisation der Kirche ebensogut der Volkscharakter geltend macht und die historischen Verhältnisse, wie die christliche Idee. Alle solche auf Verschiedenheit der Sprache und des Volkscharakters beruhenden kirchlichen Organisationen sind durchaus berechtigt — nur dürfen sie die Einheit des alle beherrschenden organisirenden Princips nicht verleugnen. Unsittlich hingegen sind alle Spaltungen die auf einem praktischen oder dogmatischen Lehrdissensus beruhen oder die naturgemäßen Individualisirungen der menschlichen Natur vergewaltigen. So wollte die Reformation keine Spaltung, sondern Anpassung der christlichen Idee an Volkssprache und Volkscharakter, und erst als der Romanismus das ablehnte, durfte eine dem Germanismus entsprechende christliche Kirchenorganisation auftreten.

4. Soviel zur Einleitung in die nächstfolgende Darstellung der Lehre vom reinigenden Handeln in der Anwendung auf den Einzelnen (Kirchenzucht) und auf das Ganze (Kirchenverbesserung).

Schleiermacher hat hier im Unterschiede von seiner philosophischen Sittenlehre, welche nur zwei Grundformen des sittlichen Handelns kennt, die organisirende und die symbolisirende, noch eine dritte, die wiederherstellende oder reinigende und zwar diese als eigenthümlich christliche aufgestellt. Die allgemeine Sittenlehre leitet diese Formen aus dem kosmischen Gegensatze von Vernunft und Natur ab, der eben durch die Organisation und Erkenntniß der Natur gelöst werden soll, weil sich anders der Weltzweck der Harmonisirung des gesammten Daseins nicht erreichen läßt. Die christliche Sittenlehre hingegen bewegt sich in dem Gegensatze von Fleisch und Geist oder von Sünde und Gnade d. h. also von eigenwilliger Isolirung des Sinnlichen und Einzelnen und durch den heiligen Geist zu activer Willenskraft wieder erhobener Vernunft als dem gemeinschaftlichen das Wesen der Menschheit und zugleich der Welt ausmachenden Einheitsprincip.

Indessen sieht man leicht, daß eine eigentliche Verschiedenheit zwischen beiden Disciplinen weder im Ziele noch in der Methode, sondern lediglich darin liegt, daß die christliche Sittenlehre die geschichtliche Offenbarung der weltbeherrschenden Vernunftkraft sowie ihrer Reactivirung im Weltprocesse durch die Gemeinde des Gottesreichs in die Mitte stellt. Es ist derselbe Weltproceß der hier und dort beschrieben wird: die fortschreitende Organisation und Erkenntniß der Natur durch den Geist. Es ist dieselbe Metaphysik, welche hier und dort diesen Proceß sich gesetzmäßig unter dem vom Individuum auf die Dauer nicht aufzuhaltenden Druck der absoluten Einheit sich vollziehen läßt, um das Weltziel: die Bestimmung der Menschheit für sich und im Verhältnisse zur Natur zu einem harmonischen Ganzen zu erreichen. Aber im Christenthum realisirt sich dieses sonst überall erfolglos angestrebte Ziel auf Grund einer neuen Mittheilung heiligen d. h. allgemeinen absoluten Geistes an einen persönlichen individuellen Geist, wodurch dieser befähigt wird, die immanente Bestimmung des Geistes, die Natur zu organisiren und zu erkennen, an sich faktisch durchzusetzen und somit der Anfangspunkt einer erfolgreicheren Entwickelung im allgemeinen Culturprocesse zu werden.

Schleiermacher will nun auch nichts weniger als ein christlich-Sittliches von dem natürlich-Sittlichen unterscheiden. Es gibt wohl verschiedene Stufen und Grade in der Sittlichkeit, es gibt aber jedenfalls nur eine Sittlichkeit. Das christlich-Sittliche ist demnach die Vollendung, die Realisirung des Sittlichen, das überall in nichts anderem gefunden werden kann, wie in der Hingabe des Einzelnen an das Ganze zur gemeinschaftlichen Organisation des Ganzen im Verhältnisse zur Naturwelt aus dem religiösen Impulse des Bewußtseins der absoluten Abhängigkeit alles endlichen Daseins von einer gemeinsamen Ursache.

Das wiederherstellende oder reinigende Handeln wird daher von Schleiermacher nur als die eine Seite des wirksamen (organisirenden) Handelns gedacht und zwar als die negative Seite, sofern eben das verbreitende Handeln nicht denkbar ist ohne fort-

währende Ausscheidung der dem Geiste widerstrebenden sinnlichen Faktoren.

Und es ist ja auch vollkommen richtig, daß ein wiederherstellendes Handeln immer nur in der Weise erfolgt, daß eben eine positive Kraft zur Ausscheidung des sündigen Elements aufgeboten, daß der individualistische Eigenwille durch den allgemeinen Gesammtwillen bekehrt wird. Andererseits bleibt die doppelte Betrachtungsweise des wirksamen Handelns als reinigendes und als verbreitendes zu Recht bestehen, was aus der folgenden Darstellung erhellen wird.

Verläuft demnach der christlich-sittliche Proceß in demselben Gegensatze von Geist und Fleisch wie der allgemeine Culturproceß, so trägt er auch den doppelten Charakter des Universellen und Individuellen an sich, den Schleiermacher hier, wie mir scheint, in sehr glücklicher Weise zur Regulirung des Verhältnisses zwischen der Kirche (der Repräsentantin des Gesammtwillens) und dem einzelnen Kirchengliede herbeizieht. Aber auch die hierauf bezüglichen feinen Ausführungen werden erst im Nachfolgenden in ihrer ganzen Bedeutung hervortreten.[1])

78. Die Kirchenzucht.[2])

1. Der Einzelne ist schon um deswillen nicht zur Ausübung reinigenden Handelns befugt, weil sein Beruf nothwendig ein einseitiger ist und in keiner Weise die Totalität der sittlichen Aufgabe repräsentiren kann. Vielmehr ist er gerade wegen dieser Einseitigkeit des sittlichen Berufs auf die reinigende Compensation seiner Einseitigkeiten durch das Ganze hingewiesen. Das ist die eine Voraussetzung der Lehre vor der Kirchenzucht.

Andererseits muß beachtet werden, daß das darstellende Handeln im Cultus sofern es zugleich den Charakter einer pädagogischen Uebung haben kann, mit dem wiederherstellenden Handeln zusammenfällt. Allein da das darstellende Handeln auch als Uebung auf dem hergestellten normalen Verhältniß von Geist

---

[1]) Vgl. die Darstellung der philos. Ethik im 1. Bde. Cap. IV.

[2]) Vgl. christl. Sitte S. 140 ff.

und Fleisch beruht, so setzt es immer ein wiederherstellendes Handeln voraus oder wird von diesem begleitet. Ebenso wie das wiederherstellende Handeln, wie oben erörtert, seiner eigentlichen Tendenz nach in verbreitendes ausläuft.

Aus diesen Voraussetzungen erfließt Schleiermacher der negative Kanon, daß alles reinigende Handeln des Ganzen auf den Einzelnen von der Tendenz beherrscht sein müsse dasjenige an demselben zu erreichen, was dessen eigenes erweiterndes Handeln erreicht hätte, wenn es eine sittliche Totalität hätte sein können. Jedes reinigende Handeln der Kirche muß positiv sein, d. h. es muß darauf gerichtet sein, den Einzelnen zum erweiternden Handeln durch Herstellung des normalen Verhältnisses zwischen Geist und Fleisch wieder zu befähigen.

Demnach sind als außerhalb des sittlichen Berufs gelegen alle körperlichen Bußübungen zu verwerfen, und das umsomehr als sie die zum verbreitenden Handeln unentbehrliche Körperkraft schwächen. Auch das Fasten kann nur als Ausdruck der Trauer d. h. als darstellendes Handeln, oder im Sinne der sittlichen Maßhaltigkeit Geltung haben. Noch weniger darf das Gebet als Zuchtmittel mißbraucht werden, wo es seinem Wesen nach theils darstellendes, theils wirksames Handeln zur Aneignung positiver sittlicher Kraft ist. Sofern das Gebet mit der religiösen Bestimmtheit des Selbstbewußtseins identisch ist, wird es wie allem, so auch dem reinigenden Handeln als Impuls zu Grunde liegen. Aber als unwillkürliche Gemüthsäußerung kann es das reinigende Handeln nur begleiten, nicht mit ihm zusammenfallen, so daß es also überall verwerflich erscheint, Gebete als Bußübungen und Zuchtmittel anzuwenden.

Man kann allerdings zwei Methoden des reinigenden Handelns unterscheiden: eine, die durch Einwirkung auf das Fleisch dieses dem Geiste wieder gefügig macht, die andere, welche durch positive Stärkung des Geistes durch diesen das widerwärtige Fleisch bändigt. Wobei hier und dort die Wirksamkeit des Ganzen und des Einzelnen concurriren würde, wie es die allgemeine Voraussetzung alles sittlichen Handelns ist. Denn wenn der Einzelne das gestörte Verhältniß von Fleisch und Geist selbst herstellen könnte, so würde er eigentlich gar keiner Wiederherstellung bedürfen, bedarf

er aber einer solchen, so kann sie auch nur von der Gemeinschaft oder deren Repräsentation erwartet werden. Nur der Gemeingeist kann auf den Individualgeist wirken, was aber immer nur auf Verlangen des Einzelnen geschehen darf, wenn es nicht ganz erfolglos bleiben soll.

2. Sehen wir die Methode auf das Fleisch zu wirken näher an, so handelt es sich um solche Wirkungen auf die Sinnlichkeit, welche das individuelle Berufsleben nicht hervorbringt. Es kommt demnach darauf an Jedem im kirchlichen Gesammtleben die Stelle anzuweisen, von welcher er die Compensation seiner Einseitigkeit erwarten darf. Also wo der besondere sittliche Beruf nicht Anstrengung genug erfordert, würde die Armen- und Krankenpflege dem Einzelnen zuzuweisen sein. Aber auch die Fortsetzung der Erziehungsgymnastik kann nach Maßgabe der Individualität und der eigenthümlichen Versuchungen inner- und außerhalb des Berufs zur Anwendung empfohlen werden, obgleich das bei der mannigfachen Ausgestaltung der modernen Arbeit immer nur ausnahmsweise (also bei reichen Faullenzern oder bei geistiger Ueberproduction) der Fall sein wird. Der sittliche Compensationswerth solcher Arbeit geht freilich total verloren, wo man sich durch Geld von ihr freikauft, wie es bei der Wohlthätigkeit der wohlhabenden Stände zu geschehen pflegt.

Indessen ist diese Methode der Compensation der aus dem Beruf entspringenden Einseitigkeiten von zweifelhaftem Werth. Des Erfolges ungleich sicherer ist die Methode der Einwirkung auf den Geist zur Stärkung seiner Willenskraft. Sie beherrscht nun vollständig den Cultus oder das darstellende Handeln der Kirche. Denn der Cultus, obwohl dem reinen gemeinschaftlichen Triebe des darstellenden Handelns entsprungen, hat ohne Zweifel auch den Zweck eben durch die Darstellung des Gesammtlebens, wie es die unsündliche Vollkommenheit Christi repräsentirt, den Einzelnen zu reinigen und zum verbreitenden Handeln zu beleben und zu kräftigen. Nun beruht der Cultus auf dem Gegensatze der Empfangenden und Gebenden, der Laien und der Kleriker. Die Aufgabe, aus dem darstellenden Handeln ein reinigendes zu entwickeln fällt auf die Seite der Empfangenden, hingegen die Aufgabe das darstellende Handeln

selbst als adäquaten Ausdruck des Gesammtgeistes der Kirche zu erhalten auf Seite der Repräsentanz oder des Klerus fällt. Unter der Bedingung also daß die Laien die Darstellung des Gesammtgeistes auf sich zur Reinigung wirken lassen und daß die Kleriker nichts anderes als eben den Gesammtgeist der Kirche zur Darstellung bringen kann ohne Schaden des Cultus das Reinigungsbedürfniß Einzelner zugleich durch ihn befriedigt werden. Denn die Unreinheit der Kleriker kann die Wirksamkeit des Wortes Gottes nicht beeinträchtigen, vorausgesetzt nur, daß sie nicht ihre individuelle Anschauung sondern eben die christliche Gesammtanschauung vertreten, worauf die Gemeinde zu halten hat.

Hingegen sollen von den Mysterien, welche das Wesen des Christenthums veranschaulichen, Unbußfertige ausgeschlossen sein. Nur daß man die Ausschließung vom Sakrament nicht als Strafe ansehen darf, weil dieser Begriff (die Zufügung von Uebel) in der Kirche überhaupt keinen Sinn hat. Aber ausführbar erscheint die Ausschließung vom Sakrament (wie alle Kirchenzucht) auch in ihrer positiv sittlichen Tendenz solange nicht als die kirchliche mit der bürgerlichen Gemeinschaft verwachsen ist.

Ganz verwerflich ist es aber Elemente des darstellenden Handelns (Kirchenbauen, Stiftungen ꝛc.) als Strafen auferlegen zu wollen.

Das darstellende Handeln spiegelt immer den kirchlichen Gesammtzustand ab; dazu verhalten sich die Einzelnen nicht gleich, so daß immer Raum für die Mittheilung der höher Begeisteten an die hinter dem Ganzen Zurückbleibenden vorhanden ist. Nur in diesem Sinne kann von dem reinigenden Einfluße des darstellenden Handelns geredet werden.

Das darstellende Handeln beschränkt sich nun aber nicht auf Raum und Zeit, sondern veranschaulicht die ganze Kirche, wie sie von ihrer Gründung an bis auf die Gegenwart ein organisches Ganze ist. Und gerade in der Begründung des gesammten Cultus auf die ursprüngliche und klassische Epoche des Christenthums liegt die Garantie dafür, daß weder Kleriker noch Laien, wie sie beide reinigungsbedürftig sind, hierdurch das darstellende Handeln selbst verunstalten.

Freilich reicht der Einfluß, welchen das Ganze durch die lehrhafte Darstellung des Christenthums auf den Einzelnen ausübt, nicht hin. Zu der allgemeinen Belehrung durch die Predigt muß die besondere Ermahnung durch einzelne Berufene oder auch durch die Repräsentanz treten. Und damit nicht genug, müssen wie oben bemerkt, außerdem bestimmte praktisch-pädagogische Mittel aus dem Gebiete der christlichen Nächstenliebe und der asketischen Gymnastik herangezogen werden, um den Reinigungszweck am Einzelnen zu erreichen, ohne daß derselbe nach willkürlichen Ceremonialübungen und Kasteiungen zu greifen hat.

Erreicht wird aber der reinigende Zweck des darstellenden Handelns nur unter der doppelten Bedingung der möglichsten Reinheit der Darstellung und der größten Freiheit für die Theilnahme der Empfänglichen an den gerade ihre Individualität besonders ergreifenden Elementen.

Eine andere Methode der Reinigung als die der Compensirung der Einseitigkeiten und Fehler des Einzelnen durch das Ganze gibt es nicht. Der sittliche Charakter bildet sich nur in der Gemeinschaft. Das gilt auch im Christenthume. Denn „nach christlichen Principien steht der einzelne keineswegs allein der göttlichen Gnade gegenüber, sondern wie diese nur vermittelst der Gemeinschaft zuerst auf ihn wirkt, so bleibt auch sein Zusammenhang mit ihr an die Gemeinschaft gebunden, ohne welche es weder Wachsthum gibt noch Wiederherstellung der Frömmigkeit und ebenso auch keine Darstellung derselben.“ [1])

Der Einzelne freilich muß sich durch das Ganze seinen Zustand offenbaren lassen und in ihm das Correktiv für dessen Mängel suchen. Da nun aber gerade für die individuellen Beziehungen solcher Selbstmittheilungen persönliches Verständniß gefordert wird, so kann der Geistliche allein hier nichts erreichen, vielmehr müssen sich neben der amtlichen Einwirkung in der Kirche noch „mannichfache Herzensbeziehungen zur Berichtigung der Gewissen bilden.“

Wie Christus die Verkündung der Wahrheit als Fundament der Erlösung angesehen habe, so sei es auch Grundbedingung des

---

[1]) A. a. O. S. 173.

Erfolgs des reinigenden Handelns, daß die Wahrheit wiederhergestellt werde; sobald diese wieder in's Bewußtsein getreten sei, bedürfe es eigentlich gar keiner weiteren Reinigung mehr. Wer die Wahrheit nicht mehr hören will, schließt sich damit von der Gemeinschaft, die sich auf sie gründet, selbst aus.

Und wie Christus das neue Lebensprincip, den Geist, nicht Einzelnen, sondern der Gemeinde verheißt, so ist die Geistesmittheilung bedingt durch die Zugehörigkeit zur Gemeinde. Betrachtet man also die Erlösung als reinigendes Handeln, so kann kein Zweifel obwalten, daß dasselbe vom Ganzen ausgehen muß.

Erkennt man an, daß die Technik der Kirchenzucht nicht sowohl eine Frage der Wissenschaft wie der Praxis ist, so wird man das Lückenhafte von Schleiermachers Ausführungen hier wie anderorts weniger empfinden, zumal die leitenden Gesichtspunkte zweifellos die richtigen sind. Daß der Einzelne das Correktiv seiner individuellen Ausschreitungen und Unterlassungen im Ganzen allein finden könne, ist gewiß ebenso richtig wie das Andere, daß das Ganze nur auf die freie Empfänglichkeit des Einzelnen wirken könne, wodurch alle körperlichen und gewaltthätigen Mittel zur religiös-sittlichen Reinigung ausgeschlossen sind.

Daß das darstellende Handeln für das Ganze noch eine andere Bedeutung habe wie für den Einzelnen, der in der gemeinschaftlichen Darstellung des Christenthums zugleich das Correktiv seiner Mängel findet, ist ebenso wahr wie das Andere, daß jeder kultische Act, wenn er als Zuchtmittel angewandt wird, sowohl seinen religiösen wie seinen pädagogischen Zweck verfehlt. Dagegen fällt es auch hier auf, wie Schleiermacher die Compensation der naturnothwendigen Einseitigkeiten des Individuums und des individuellen Berufs zur Herstellung der vollen Harmonie des Ganzen als letzten Zweck der reinigenden Thätigkeit bezeichnet. Oder es fällt auch nicht auf, da das ja durchaus in der Consequenz seiner Gesammtanschauung liegt.

79. Die Kirchenverbesserung.[1])

1. Gibt es ein reinigendes Handeln des Ganzen auf den Einzelnen, so gibt es auch ein reinigendes Handeln des Einzelnen auf das Ganze — zumal beide nur in Wechselwirkung leben können und beide der Reinigung bedürfen.

Es fragt sich nun freilich unter welchen Umständen ein reinigendes Handeln des Einzelnen auf das Ganze berechtigt ist. Wenn man nicht leugnen kann, daß es rückläufige Bewegungen des Ganzen gibt, so muß man ja im Allgemeinen auch die Berechtigung reformatorischer Thätigkeit Einzelner anerkennen. Die obige Frage ist nun leicht zu beantworten. Berechtigt ist jedes reinigende Handeln Einzelner auf das Ganze, welches lediglich darauf gerichtet ist, den Zustand reiner Fortschreitung im Ganzen, also in der geordneten Repräsentation wiederherzustellen, oder ein reinigendes Handeln des Ganzen auf sich selbst hervorzurufen. Sobald das erreicht ist, hat das reinigende Handeln Einzelner keine Berechtigung mehr, da die vom organisirten Ganzen ausgehende Thätigkeit jeder individuellen vorzuziehen ist.

Die Kirchenverbesserung wird dann immer so verlaufen, daß der Einzelne zuerst sich selbst nach der ihm übrigens im Gemeinschaftsleben aufgegangenen Idee des Ganzen reinigt, diese Thätigkeit auf Andere verpflanzt um endlich mit deren Hilfe das Ganze d. h. die Organisation der Idee gemäß zu reformiren, beziehungsweise zur Selbstreformation zu veranlassen.

Hingegen ist die Tendenz auf Auflösung des Ganzen oder auf Abbruch der Beziehungen zum Ganzen überall eine unsittliche, da ja der universelle Zweck des Christenthums, die Menschheit als einheitlich gegliedertes Ganze darzustellen — und damit der Weltzweck — nicht erreicht, sondern gestört wird.

Deshalb bezeichnet Schleiermacher den Weg der Oeffentlichkeit und des freien gegenseitigen Austausches zwischen den Einzelnen und dem Ganzen als den sittlich allein berechtigten Reformweg. Mit einer reineren Erkenntniß zurückhalten oder das reinigende Handeln vor Erreichung seines Zweckes suspendiren, um dann etwa in pri-

---

[1]) Chr. Sitte S. 187 ff.

vaten Mysterien sein Reformbedürfniß zu befriedigen, wäre immer eine Sünde am Ganzen, welches eben nur in der Wechselwirkung aller seiner lebendigen Glieder sich gesund erhalten kann. Von diesem letzteren Gesichtspunkte aus muß wo die rechten lebendigen Beziehungen zwischen den Einzelnen und der Repräsentation bestehen, eigentlich jedes individuelle reinigende Handeln als ein Handeln des Ganzen auf sich selbst zum Bewußtsein und zur Ausführung kommen.

Wenn aber der Fall eintritt, daß weder das Ganze sich reformiren, noch der Einzelne sich demselben wieder assimiliren will, so ist die hieraus resultirende Spaltung nur dann sittlich berechtigt, wenn sie einem wirklichen individuellen Princip genug thut.[1])

Verwerflich sind alle Reformversuche, welche nicht aus dem positiven religiösen Interesse, sondern etwa aus doctrinärem Hochmuth und Mißachtung der geschichtlichen Verhältnisse hervorgehen. Mögen dieselben nun mehr auf mangelhafter Einsicht oder auf falscher Willensrichtung beruhen, immer hat das Ganze in solchen Fällen nach Maßgabe der oben entwickelten Grundsätze sein reinigendes Handeln auf den Einzelnen zu richten, zugleich aber zu prüfen, ob solche verfehlte Reformversuche nicht durch die Organisation des Regiments selbst mit heraus gefordert werden.

Schleiermacher stellt für diese Thätigkeit das Beispiel Christi auf. Wie es sich für Christus lediglich um die Realisirung der Idee der wahren Kirche gehandelt habe, so müsse die Rücksicht auf diese auch bei allem reformatorischen Handeln ausschlaggebend sein. Wo etwas der Idee der Kirche widersprechendes dem Individuum zum vollen Bewußtsein kommt, ist es verpflichtet, durch Erregung der öffentlichen kirchlichen Meinung auf Abstellung des Mißbrauchs zu bringen. Wird die Reformation abgelehnt, so ist es Pflicht der Dissidenten sich kirchlich zu organisiren — so gewiß Christi erlösende Thätigkeit mit der gemeinschaftstiftenden identisch war. Und an ihm hat sich ganz besonders das reformatorische Handeln zu reguliren.

Dagegen die Kirchenspaltung der Protestanten als Resultat des Egoismus und des sich selbst überschätzenden theologischen Doctri-

---

[1]) Vgl. auch die Vorl. v. 1826/27 S. 9 ff.

narismus zu beurtheilen ist. Weshalb man denn auch unsittlich zu Werke geht, wenn man für die Union neue Symbole aufstellen will. Denn es ist ja eben die wichtigste Wahrheit, aus welcher die Union hervorgegangen ist, daß nicht theologische Doctrinen, sondern praktische religiös-ethische Erfahrungen die Kirche als Einheit bestimmen und demgemäß begrenzen. „Wer jetzt symbolische Bücher wollte, könnte sie nur als authentische Schrifterklärung wollen, was aber unevangelisch wäre; während die Reformation sie gegen Rom brauchte. Eine Veränderung der Kirchengemeinschaft ist durch die Union nicht beabsichtigt, sondern eine Vereinigung zu gemeinsamer Action, sowie ja auch die rationalistische und supernaturalistische Ansicht in ihr Platz hat. Unsere Kirche ist des Vaters großes Haus, in welchem viele Wohnungen sind.“ [1])

Gesteht man zu daß die Kirche immer nur in der Annäherung an den ihr von Christo gesetzten Zweck sich befindet, so muß man allerdings ihre Reformbedürftigkeit nach Maßgabe ihrer Idee zugestehen. Die Kirche ist eben ein geschichtlicher Organismus dessen Lebensentwickelung ebensosehr unter der Direktive der christlichen Idee wie unter den Einflüssen der wechselnden Zeiten steht, und überdies in keiner Zeit Anspruch erheben darf auf adäquate Darstellung der Idee. So erscheint denn die Reformation als eine wesentliche und gesetzmäßige Funktion der Kirche als eines ethischen Organismus. Das ist auch sicherlich die richtige Auffassung der Sache. Aber auch die Grundsätze, welche Schleiermacher hier freilich nur mehr andeutet, um die Methode der Reformation, die Berechtigung der Kirchenspaltungen und die Pflicht der Erhaltung der nicht auf Theologie, sondern auf die praktische Erfahrung des Christenthums gegründeten evangelischen Kirchenunion sicher zu stellen, werden sich bei näherer Ausführung als durchaus zutreffend bewähren. Insbesondere verdient die Verfolgung des Gesichtspunktes alle Beachtung, daß die Kirche ihre constitutive Einheit und Begrenzung nicht durch Theorien, wie etwa die Philosophenschule, sondern in gemeinsamer praktischer Heilserfahrung zu finden habe.

---

[1]) A. a. O. S. 215 f.

Das reinigende Handeln in welchem das bürgerliche Element mit constituirend ist.[1])

Schleiermacher beschreibt unter diesem Titel die Hauszucht
d die Staatszucht, bei welcher der kirchliche und der bürgerliche
ktor concurriren.

Näher soll freilich die Kirche bei der Familienzucht betheiligt
n wie bei der Staatszucht, weil sie den Staat unabhängig von
) immer schon vorfinde, während sie auf die Bildung der Familie
nstitutiven Einfluß habe. Indessen ist das intimere Verhältniß
: Kirche zur Familie nach Maßgabe der modernen Gesetzgebung
kanntlich nicht mehr auf die Constituirung der Ehe zu begründen;
d auch die Meinung, daß die Kirche den Staat immer schon vor-
de, bedarf bei Erwägung der geschichtlichen Entwickelung des
aatsthums jedenfalls erheblicher Einschränkung. Davon sehen
r jedoch hier ab, wo es sich allerdings um die Bestimmung des
nflusses der Kirche auf den bestehenden Staat handelt.

1. Was nun zunächst die Hauszucht angeht, so ist dieselbe,
e das gesammte häusliche Leben durch den doppelten Gegensatz
n Eltern und Kindern und von Herrschaft und Gesinde beherrscht.
ı nun aber Eltern und Gesinde als selbständige erwachsene Glieder
: Kirche unter deren Zucht stehen, so bleibt hier nur der reini-
ıde Theil der Erziehung, die Kinderzucht zur Erwägung übrig.
ıd zwar handelt es sich nur um die Entwickelung der Principien
: Kinderzucht, während die Technik der Erziehung der Pädagogik
d theilweise der praktischen Theologie angehört.

Es handelt sich nun in der Kinderzucht um dasselbe Wirken
s Ganzen auf die Einzelnen in denselben Methoden, wie wir es
en im reinigenden Handeln der Kirche gekennzeichnet haben.

Mit der erwachenden Herrschaft des Geistes über das Fleisch
Kinde beginnt das reinigende Handeln. Das Gewissen ist Aus-
ıck für den Gegensatz von Fleisch und Geist im Einzelnen; an
n hat sich also alle christliche Kinderzucht zu reguliren. Denn
ne auf das innerste Verständniß und die innerste Empfänglichkeit

---

[1]) A. a. O. S. 217 ff.

Rücksicht zu nehmen, kann man weder auf Grund sittlichen Rechts, noch mit Aussicht auf Erfolg erziehen. Die Methode der Gymnastik oder des Wirkens auf die Sinnlichkeit hat demnach auch hier der Methode des Wirkens auf den freien empfänglichen Geist sich unterzuordnen. Und letztere wird nach den früheren Erörterungen über den reinigenden Einfluß des darstellenden Handelns besonders durch Hausgottesdienst im allgemeinsten Wortverstande ihren Zweck zu erreichen suchen.

„Der häusliche Gottesdienst also auf der einen und die freie Uebung der verschiedenen Richtungen der sinnlichen Natur als fortgehende Anstalt zum Behuf der Selbstbeherrschung auf der anderen Seite sind die beiden wesentlichen Elemente des wiederherstellenden Handelns." [1])

Sobald aber das Bewußtsein der Sünde und der Erlösungsbedürftigkeit im Kinde erwacht ist, sobald es Empfänglichkeit zeigt für das lebendige Christenthum als der erlösenden Macht, darf man sich nicht mehr auf die Bewirkung der Selbstbeherrschung beschränken, sondern hat im Hausgottesdienste das Christenthum darzustellen, so daß das reinigende Handeln zugleich in das verbreitende übergeht.

Weil aber überall wirklich Sittliches nur erreicht wird unter der Bedingung der Rücksicht auf die freie Empfänglichkeit, ist der Gehorsam niemals zu erzwingen, oder durch ein Lohn- und Strafsystem hervorzurufen. Der Gehorsam ist die eigenthümliche Form der kindlichen Sittlichkeit, die aber zur Form des freien Willens umgebildet werden muß. Die freie Lust am Gesetze zum habituellen Charakterzustand zu machen, ist die ganze Aufgabe des reinigenden Handelns dem Kinde gegenüber.[2])

2. Was nun weiter die Staatszucht betrifft, so kann hier nur die Frage zur Beantwortung kommen, wie sich der Christ als Obrigkeit oder als Unterthan zu ihr zu stellen habe. Denn das Christenthum macht nicht die Staaten und ihre Verfassung. Dazu liegt in ihm keinerlei Motiv. Vielmehr nimmt es jede Staatsform, einerlei ob Republik oder Monarchie an, sofern sich in

[1]) A. a. O. S. 227. vgl. mit Beil. B 6 u. 8.

[2]) A. a. O. S. 232 f. u. 237 f.

jeder der ethisch-religiöse Zweck des Gottesreichs verwirklichen läßt.[1])

Das reinigende Handeln des Staates ist nun als inneres Strafgerichtsbarkeit, als äußeres im Verhältniß zu anderen Staaten sowohl Krieg wie Mittheilung der Civilisation.

Das innere reinigende Handeln des Staates kann wie in der Kirche vom Staat und vom Einzelnen ausgehen, so gewiß eben auch die Staatsidee von der Repräsentation wie von den Unterthanen verletzt werden kann. Das Handeln des Staates auf den Einzelnen erfolgt bei unwissentlichem Ungehorsam durch Belehrung, bei wissentlichem durch Strafe — wobei indessen überall die Sicherung und die Belebung der Staatsidee in den Einzelnen letzter Zweck ist.

Wie soll sich nun der Christ zu dem staatlichen System der Strafgerichtsbarkeit stellen? Unter Berufung auf Röm. 13, 4 erklärt Schleiermacher, der Christ als Obrigkeit erfülle in der Ausübung der Strafgerichtsbarkeit den Willen Gottes, jedoch unter der Bedingung, daß er Namens des Ganzen dem Einzelnen kein Strafübel auferlege, welches er an sich selbst zu vollziehen absolut nicht berechtigt wäre. Demnach kann sich der Christ an der Ausübung des Rechts zum Schutze des Ganzen gegen die Ausschreitungen des Einzelnen betheiligen, — umsomehr als die rechtliche Organisation des Staates Voraussetzung der ethischen des Gottesreichs ist — aber bis zur Vernichtung des Einzelnen wird er das reinigende Handeln des Ganzen nicht führen dürfen. Im Uebrigen ist die Anrufung des Rechtsschutzes wie die Ausübung des Rechts, weil Grundlage der sittlichen Entwickelung der Gesellschaft auch sittliche Pflicht für den Christen.[2])

Als Unterthan hat der Christ Gehorsam zu leisten. Womit indessen keineswegs ausgeschlossen ist, daß er nach Maßgabe seiner bürgerlichen Berufsstellung auch reinigend auf das Ganze wirkt. Für das reformatorische Wirken im Staate gelten dieselben Grundsätze wie für dasjenige in der Kirche. Die öffentliche Meinung

---

[1]) A. a. O. S. 691.

[2]) A. a. O. S. 247—256.

gegen die Schäden des Ganzen aufrufen und dadurch das Ganze, d. h. also die Staatsregierung selbst zur Reform drängen, ist auch hier der sittlich allein berechtigte und erfolgreiche Weg.[1])

Indessen wie die einzelnen Kirchen reinigend auf einander wirken sollen, so auch die Staaten. „Wenn ein Volk gleichgiltig dem Rückschritt eines anderen zusehen kann, so fehlt es ihm entweder an lebendigem Interesse für die politische Idee oder an christlicher Liebe.“ Dieses wechselseitige reinigende Handeln der Völker auf einander zu regeln, ist nicht die kleinste Aufgabe des Völkerrechts. Die geistige Methode hierfür ist die Berathung der verschiedenen Interessen zu gleichmäßiger Befriedigung. Wo indessen eine entschiedene Auflehnung gegen das gemeinsame Völkerrecht oder wo eine hartnäckige Schädigung eines bestimmten Volksinteresses stattfindet, tritt nach Analogie der Strafgerichtsbarkeit die Methode des Krieges ein, durch welchen als sinnliches Reinigungsmittel das Gleichgewicht der Interessen wiederhergestellt wird. Der verletzte Staat ist indessen nur dann zum Kriege berechtigt, wenn er als Repräsentant des Völkerrechts, des Menschheitsinteresses auftreten kann. Von diesem Gesichtspunkte aus ist nicht nur der Vertheidigungs- sondern auch der Züchtigungskrieg durchaus zu rechtfertigen.[2])

Auch diese zur Kirchen- und Staatszucht entwickelten Grundsätze treffen durchweg so sehr das Richtige, daß man bedauern muß, sie nicht näher ausgeführt und begründet zu sehen.

Es ist vollkommen richtig, daß das reinigende Handeln nur für die Kirche selbst organisatorische und constitutive Bedeutung hat. Die Kirche ist eben sein jeweiliges Produkt. Das kann nicht vom Staate gesagt werden oder auch der Familie, da beide Berufskreise keineswegs nur nach kirchlichen Gesichtspunkten organisirt werden können. Hier handelt es sich also lediglich darum, das Verhältniß des geschichtlichen Kirchenprincips zu diesen ihrem eigenen Entsteh-

[1]) A. a. O. S. 264 f., 272. Wobei gar nicht darauf eingegangen wird, wie nun hier der Conflikt zwischen Regierung und Unterthan zu lösen ist, falls sich erstere hartnäckig dem reformatorischen Handeln entzieht. Vielleicht durch Auswanderung? Oder durch Revolution?

[2]) S. 278 f. — Ueber den Verkehr mit uncivilisirten Völkern und die Mission vergl. S. 286 ff.

ungs- und Entwickelungsgesetze unterstellten natürlichen sittlichen Organisationen in's rechte Licht zu setzen. Und das fällt Schleiermacher nicht schwer, da ja das Recht demselben Zwecke dient, welchen das Sittliche verfolgt und im Christenthum erreicht, die harmonische Gliederung der Familien- und Volksindividuen zum Ganzen der Menschheit. Und zwar erreicht unter dem religiösen Einheitsimpulse, der dem Menschen mit dem Bewußtsein der absoluten Abhängigkeit alles Daseins von einer Ursache auch die Pflicht der einheitlichen Organisation der Welt auflegt. Was aber die natürliche gebundene Vernunft hier nicht erreicht, erreicht die durch den Einfluß des Geistes Christi zur activen Willenskraft erhobene Vernunft. Deshalb verfolgen alle natürlichen Organismen denselben Zweck, welchen die Idee des Gottesreichs repräsentirt. Aber sie erreichen ihn nur durch Aufnahme des wirksamen Pneumaprincips, so daß die Kirche ganz eigentlich dem Familien-, Staats- und Menschheitszweck sich unterordnet, um ihn eben in diesen Berufskreisen verwirklichen zu helfen, was sie freilich nur vermag, wenn sie selbst nach Maßgabe des reinen Princips und unabhängig von jenen organisirt ist.[1])

81. Das verbreitende Handeln im Allgemeinen.

1. Das verbreitende Handeln stellt im Unterschiede vom reinigenden Handeln die positive Seite des wirksamen oder organisirenden Handelns dar. Entspringt jenes dem Gefühle der Unlust an dem noch nicht erreichten oder an dem gestörten sittlichen Normalzustande, so dieses dem Gefühle der Lust, wie es aus dem Verlangen nach der Erreichung des Normalzustandes und aus dem Erfolge der sittlichen Thätigkeit hervorgeht und sich nährt.

Es ist wie das gesammte wirksame Handeln direkte Fortsetzung der auf die Stiftung des Gottesreichs gerichteten Erlöserthätigkeit Jesu, nur wie gesagt, von der positiven Seite aus betrachtet.

[1]) Im Nichtchristen ist nur natürliche d. h. individuell gebundene Vernunft, im Christen dagegen ist dieselbe Vernunft durch das πνευμα, den allgemeinen absoluten Geist von der individuellen Gebundenheit befreit, und daher zur Verwirklichung der Menschheitsidee oder der einheitlichen Organisation der ganzen Menschheit befähigt. Vgl. auch die Vorl. von 1824/25 S. 220 ff.

Sobald nämlich das reinigende Handeln die Renitenz des Fleisches aufgehoben hat, ergibt sich ein neues Verhältniß zwischen ihm und dem Geiste, demzufolge es entweder als Organ oder als Symbol desselben erscheint. Die erste Seite dieses Verhältnisses spiegelt sich im erweiternden, die zweite im darstellenden Handeln ab.

Im Unterschiede vom darstellenden Handeln soll nun das verbreitende ein actives aus sich Herausgehen des geistigen Princips sein, welches sich ungehemmt durch das Fleisch dieses letzteren als Organs zur Ausbreitung bedient. Während das reinigende Handeln mehr den immanenten Gegensatz von Fleisch und Geist im Einzelnen und im Ganzen zu überwinden hat, bewegt sich das verbreitende Handeln mehr in dem äußeren Gegensatze von Subject und Object um eben den vom Ganzen (der Kirche) oder dem Einzelnen wiedergewonnenen Normalzustand auf Andere zu übertragen.[1])

Wenn nun für uns auch die Voraussetzung dieser Form des wirksamen Handelns immer die Aufhebung des Widerstreits zwischen Fleisch und Geist ist, so könnte dasselbe doch keinen Erfolg haben, wenn es nicht bei uns, wie bei Christo von „einem in sich Vollendeten" ausginge. Dieses in sich Vollendete ist eben das Sein Gottes, wie es ursprünglich in Christo war und von ihm in die Gemeinde übergegangen ist, um in jedem Einzelnen Impuls und Kraft zum Handeln zu werden.

Dabei waltet indessen noch ein weiterer Unterschied zwischen dem vollkommenen Anfänger der christlichen Lebensbewegung und ihren unvollkommenen Fortsetzern ob. In Christus war die Einigung von Geist und Fleisch zugleich absolut und individuell; sie fällt eben mit seiner Person schlechthin zusammen, oder seine Person ist das Resultat und die Manifestation der absoluten Einheit von Geist und Fleisch und dadurch von allen Andern gänzlich verschieden. Der Gegensatz des Individuellen und Universellen ist in seiner Person schlechthin gebunden. Aber in ihren erlösenden Wirkungen individualisirt sich wieder die absolute Universalität dieser Person. Hingegen bei uns „das in sich Vollendete" schon als Anfangspunkt des verbreitenden Handelns individuell modificirt erscheint, seinem Ziel-

[1]) Womit nicht geleugnet werden soll, daß es auch ein verbreitendes Handeln des Menschen oder der Kirche auf sich selbst gibt. S. 294 ff.

punkte nach universell, um im Resultate wieder als etwas Individuelles zu erscheinen. Weshalb eben Keiner sein individuelles Christenthum verbreiten darf, sondern seine Person lediglich als Organ des Gemeingeistes einzusetzen hat. Denn wir Einzelne erreichen eben nie jene absolute Identität des Individuellen und Universellen, wie sie die absolute Vollkommenheit Christi constituirt. Alles verbreitende Handeln kann daher vom Individuum nur aus der Kraft und im Namen der Kirche, wie sie das Sein Gottes in Christo repräsentirt, sittlich berechtigt erscheinen, während andererseits allerdings die Einsetzung der Individualität zum Erfolge unentbehrlich ist.

Es liegt auf der Hand wie das verbreitende Handeln sowenig vom darstellenden scharf getrennt werden kann, wie vom reinigenden. Indem der Geist seinen immanenten universellen Einheitszweck durch die Individuen (Kirchen und Einzelne) realisirt, stellt er sich zugleich dar oder offenbart er sich zugleich in diesen seinen Organen, die somit immer auch als Symbole des Geistes betrachtet werden dürfen. Und weil der Geist immer nur durch Ueberwindung des Restes von Renitenz von Seiten des Fleisches, über den wir nie hinauskommen, seinen positiven Zweck erreicht, ist auch im verbreitenden Handeln immer ein reinigendes Element.[1])

2. Das verbreitende Handeln setzt wie alles sittliche Handeln einerseits Gemeinschaft voraus, andererseits stiftet es solche. Der Mensch ist eben nur in der Gemeinschaft vorhanden und menschliches Handeln ohne Gemeinschaft ist schlechthin undenkbar. Schon das dem verbreitenden Handeln zu Grunde liegende Gefühl ist nicht nur Gefühl der eigenen Kraft, sondern immer auch Mitgefühl für die Empfänglichkeit und Bedürftigkeit der Anderen. So war es auch bei Christo. Er erschien als die Empfänglichkeit für das höhere Leben allgemein geworden war. Dieser Zustand des Verlangens setzt aber immer schon voraus „eine Gemeinschaft zwischen dem Geiste im allgemein menschlichen Sinne, denn nur in diesem konnte das Verlangen sein, und dem πνευμα, dem göttlichen Princip des

[1]) Wir handeln als Organe des Geistes „mit Anstrengung", Christus dagegen in dem der Geist als „Beharrlichkeit" war, nicht. A. a. O. S. 298 ff.

Christenthums." Dieses πνευμα war aber nothwendig, weil der νους, die niedere Potenz sich nicht selbst auf die höhere erheben konnte. Das πνευμα war eben nur als „Verlangen" vorher da, erst durch das Christenthum wurde es „agens", organisatorisches Princip, wie aus der Stiftung der Kirche zu ersehen ist.[1])

Es fragt sich nach der richtigen Eintheilung der Theorie vom verbreitenden Handeln. Der grundlegende Gegensatz von πνευμα „als des absolut einen" und σαρξ, beziehungweise sinnlichem νους, als „des schlechthin mannigfaltigen" ergibt eine solche nicht.[2])

Die Theilung ergebe sich vielmehr nach der Unterscheidung des νους als organisatorischer Intelligenz, der σαρξ als psychischer Organisation und des πνευμα als des absoluten Geistes oder des schlechthin einheitlichen Weltprincips. Hieraus folge ferner eine mehr innerliche und eine mehr äußerliche Art und Weise wie das πνευμα das eigentliche Agens werde. Die Verbindung von νους und πνευμα nämlich sei Gesinnung (Vernunftkraft), die Verbindung von ψυχη und πνεμα sei Talent (oder Fertigkeit wie die philosophische Sittenlehre vorzieht).

Unter beiden Gesichtspunkten läßt sich das ganze verbreitende (organisirende) Handeln beschreiben. Die Tugend als „gewisses Quantum in der Realisirung des Willens" sei nämlich Talent. Und das „sittliche Talent" sei andererseits nur die Fähigkeit die Gesinnung oder die innerliche Tugendkraft zu realisiren im äußeren Handeln.

Der Gegensatz von Gesinnung und Talent (Fertigkeit) ist also nur ein relativer. Keine Gesinnung ohne Talent und umgekehrt. Nun ist jede Willensrichtung von dem Gefühle der Billigung oder Mißbilligung begleitet. Und zwar geht die unmittel-

---

[1]) A. a. O. S. 302 f. — Im Obigen sieht Schleiermacher den Ausgleich zwischen der rationalistischen und supernaturalistischen Theorie des Christenthums.

[2]) Zur vollen Bestätigung meiner Beurtheilung dient auch Schleiermachers Bemerkung, daß die außerchristlichen Tugenden deshalb glänzende Laster seien, weil sie nur beschränkte Anwendung erlangt hätten (auf Familie, Volk 2c.) und daher zu dem Gebiet „des Sinnlichen" gehörten. S. 306.

bare innere Gefühlsrichtung immer der reflexiven äußeren Willensrichtung voran, so daß man sagen kann „die Frömmigkeit, d. h. die Gesinnung vom Standpunkt der religiösen Sittenlehre aus gefaßt, hat ihre erste Basis im Gefühl. Wie nun die Frömmigkeit als Bestimmtheit des Gefühls nicht ist ohne die ihr entsprechende Willensrichtung: so ist auch die Bestimmtheit des Willens nicht ohne daß Fertigkeiten und Handlungsweisen daraus hervorgehen."

Hierdurch wird die obige Eintheilung nicht illusorisch. Denn Tugend und Gesinnung haben jede ihr eigenes Maß. So gibt es für die Tugend noch ein Wachsthum, wenn die Gesinnung schon ihren Sättigungspunkt erreicht hat. Und umgekehrt braucht das Wachsthum der Gesinnung nicht von einem gleichen der Tugend begleitet zu sein. In Christus z. B. war die Gesinnung in sich vollendet, während seine Tugend dem Gesetze der Entwickelung folgte. Aber auch in uns ist die (mit der Religion identische) Gesinnung (der beharrliche Einheitsimpuls) „das schlechthin sich selbst gleiche", die Tugend hingegen (die Fähigkeit der Organisation des Mannichfaltigen) die „in der Zeit sich mehr und mehr entwickelnde."

Talent und Gesinnung, sowie sie unter der Mittheilung des *πνευμα* in Action treten, sind *χαρισματα*. Und eben diese der religiösen Sittenlehre charakteristische Betrachtung der allgemeinen sittlichen Aufgabe als einer durch Gnadenwirkung zu lösenden, macht es wieder deutlich, wie verfehlt es ist die imperativische Form in der Ethik an die Stelle der descriptiven zu setzen.[2])

---

[1]) A. a. O. S. 309 f., vgl. d. philos. Sittenl. im I. Theil Cap. IV.

[1]) Chr. Sitte S. 312—317. — Schleiermacher nimmt auch hier Anlaß den Gegensatz des Rationalismus und Supernaturalismus als zwei einseitige, aber gleichberechtigte Ansichten zu charakterisiren. Es ist nämlich ebenso richtig das *πνευμα* als höchste Entwickelung des *νους* zu verstehen, wie als etwas schlechthin ursprüngliches. Denn das geschichtliche organisatorische Auftreten des *πνευμα* in Christo ist so gewiß etwas Ursprüngliches, als eben vor ihm Keiner da war, in dem der *νους* als schlechthin kräftiges Organisationsprincip sich geltend machte, während die den Erlösungsproceß der Menschheit aufnehmende Christengemeinde durch ihr bloßes Dasein das von Christo bezeugt. Es ist eben lediglich der Gegensatz der sittlich-natürlichen und der religiös-wunderbaren Betrachtungsweise dem wir hier

Auch die Beschreibung der Methode des verbreitenden oder reproducirenden Handelns schließt sich genau an die philosophische Sittenlehre an. Schleiermacher unterscheidet nämlich auch hier ein intensives und extensives Verfahren und behauptet, daß solange die Menschheit nicht vollendet sei, immer beide Momente in der Theorie zusammengefaßt werden müssen. Die Analogie mit Christus, in dem das intensive Moment vollendet gewesen sei und der lediglich für Andere extensiv thätig gewesen sei, höre hier auf. Denn die Beschreibung der vollendeten Sittlichkeit könne eben (wie bei Christo) nur Beschreibung der sittlichen Natur sein.[1])

3. Aus dem Gegensatze des Extensiven und Intensiven leitet Schleiermacher demnach auch die Collision der Pflichten ab. Alle Collision entspringt der Unmöglichkeit gleichmäßig extensiv und intensiv zu handeln, gleichzeitig die ganze sittliche Aufgabe und (doch nur) den durch den bestimmten Beruf abgegrenzten Theil derselben zu lösen. Und alle Collision findet ihre Lösung eben durch die Erwägung, daß der Einzelne in dem verbreitenden Processe „immer nur Durchgangspunkt" und Repräsentant der Gesammtheit ist. Sobald nämlich der Einzelne sich vom Ganzen seine Thätigkeit anweisen läßt, heben sich von selbst die Einseitigkeiten seines Handelns auf, mag er nun der extensiven oder intensiven Seite folgen. Denn allerdings kann die Totalität der sittlichen Aufgabe nur von der Totalität der Menschen gelöst werden; aber indem der Einzelne nach Maßgabe seines individuellen Berufs und seiner Stellung im Ganzen handelt, arbeitet er mit an der Lösung der Gesammtaufgabe.[2])

Soll aber die Gemeinschaft durch das verbreitende Handeln nicht nur reproducirt, sondern auch intensiv und extensiv weiter

---

wieder begegnen und der eben so zu versöhnen ist, daß beides anerkannt wird, daß eben alle menschliche Entwickelung eine naturgesetzliche ist, zugleich aber auf dem unberechenbaren Hervortreten positiver Kräfte beruht, die wir immer als Ausfluß „der Quelle alles Lebens" ansehen müssen. Wie sich also die Erlösung als Fortsetzung der Schöpfung, die Göttlichkeit Christi als Vollendung der Menschheit verstehen läßt, so auch das πνευμα, der heilige Geist, als Vollendung des νους.

¹) S. 317 f.

²) A. a. O. S. 322.

entwickelt werden, so scheint die Anerkennung der Perfektibilität des Christenthums unvermeidlich. Indessen — der Geist Gottes als solcher bleibt immer derselbe, nur seine Organe entwickeln sich, so daß also „im ersten Anfange der Kirche virtualiter alles gegeben war“, was später nur immer Mehreren und diesen immer vollständiger sich mittheilte. Stand damals die Fortpflanzung des Christenthums auf dem persönlichen Einfluß Christi und seiner eminenten Jünger, so steht sie heute auf der Gemeinde, welche sie in Form geordneter gemeinsamer Erziehung vollzieht. Immerhin bleibt es richtig, daß die unter dem persönlichen Einfluß Christi stehende Urgemeinde eben wegen ihrer persönlichen Verbindung mit Christo, nicht nur die erste, sondern auch die authentischste und relativ beste Form des Christenthums repräsentirt.[1])

Schleiermacher verwendet nun den Gegensatz des Extensiven und Intensiven hier so, daß er ihn an die grundlegende Differenz von Kirche und Staat anschließt. Der Kirche ist nämlich die intensive Richtung des verbreitenden Handelns, also die Bildung der Gesinnung, das Wichtigere, dem Staate die extensive, die Bildung des Talents. Demnach kann man hier den inneren und äußeren Kreis nach der Maßgabe unterscheiden, daß die Kirche die Talentbildung nur zum Zwecke der Bildung der Gesinnung, der Staat umgekehrt die letztere um der Talentbildung willen betreibt.[2])

Man sieht, daß sich Schleiermacher hier einfach an seine philosophische Sittenlehre anschließt. Das verbreitende Handeln ist das organisatorische. Die Verschiedenheit, daß hier die Tugend mit der Fertigkeit identificirt und der Gesinnung gegenübergestellt wird, während dort die Tugend als Gesinnung und Fertigkeit beschrieben wurde, ist nicht von Belang. Der Gegensatz des Universellen und Individuellen beherrscht so gut das christliche, wie das gemein-sittliche Handeln. Der Gegensatz des Extensiven und Intensiven wird aber hier sehr geschickt eingeführt um das Wirken der Kirche als solcher von demjenigen Handeln, in welchem die Kirche mit dem Staate concurrirt zu trennen. Aber auch der fundamentale Unter-

---

[1]) A. a. O. S. 323 ff.
[2]) A. a. O. S. 326 ff.

schied zwischen philosophischer und theologischer Sittenlehre wird illusorisch, wenn die sittliche Gesinnung mit der Religiosität identificirt und dem sittlichen Handeln keine andere Aufgabe hier und dort aufgetragen wird als die: den immanenten constanten religiösen Einheitstrieb zur einheitlichen Organisation der menschlichen Gesellschaft in allen ihren Beziehungen aufzubieten. Lediglich der, allerdings bedeutsame Unterschied bleibt, daß eben die christliche Sitte die Realisirung der religiösen Einheitstendenz in der Gemeinde darstellt, während die allgemeine sittliche Thätigkeit sich zwar von derselben Tendenz beherrscht zeigt, dieselbe jedoch erfahrungsmäßig nur aus der Anregung des geschichtlichen Christenthums realisirt.[1])

82. Das verbreitende Handeln in der Kirche.[2])

1. Es handelt sich um die Verbreitung der christlichen Gesinnung und aller individuellen Geistesgaben um dieser Gesinnung willen. Anfangspunkt dieses Prozesses ist die Person Christi, Endpunkt ist die Vollendung der Totalität der menschlichen Gesellschaft.[3])

Voraussetzung des Processes aber ist die menschliche Persönlichkeit in allen ihren organischen Verbindungen, sowohl in Rücksicht ihrer Entstehung in der Geschlechtsgemeinschaft, wie ihrer Vollendung in der Kirchengemeinschaft. Die Familie nämlich gehört hieher sofern sie auf freier Stiftung beruht und also specifisch sittliche Gemeinschaft ist.

Was zunächst das verbreitende Handeln in der Familie betrifft, so erkennt Schleiermacher auch hier an, daß die Familie „nicht allein von der christlichen Gesinnung ausgehe", sondern auf einer Naturordnung beruhe, die das Christenthum lediglich anerkennen muß, um sie sodann allerdings zu christianisiren.

Die Kirche als solche ist aber eigentlich erst vollständig organisirt worden von dem Momente an, wo nicht Einzelne, sondern

[1]) Vgl. 1. Theil Cap. IV. § 20.

[2]) Chr. Sitte S. 330 ff.

[3]) Christus selbst liegt „außerhalb" der Sittenlehre, weil es für ihn keine gibt. S. 331.

ganze Familien zu ihr übertraten. Und daß Christus selbst mehr wollte als eine Schule gründen, ersieht Schleiermacher gerade daraus, daß er von Anfang an das weibliche Geschlecht zu seinem Jüngerkreis zugelassen hat.

Die ursprüngliche Naturform des verbreitenden Handelns, die geschlechtliche Fortpflanzung, welche immer neue Verbindungen von Materie und Intelligenz producirt, ist aber in ihrem Erfolge ebenso durch Talent- wie durch Gesinnungsbildung bedingt, so daß Staat und Kirche in gleicher Weise an ihr Antheil haben.

Hebt somit das Eintreten der christlichen Gesinnung die Geschlechtsgemeinschaft nie auf, auch wo sie nur einen Theil ergreift, so wird allerdings die Ehe durch dieselbe auf eine höhere sittliche Stufe erhoben. Denn in der christlichen Kirche muß schon die Erzeugung von der Tendenz beherrscht sein, „die des höheren Lebens fähigen" Menschen fortzupflanzen, so daß sie als Anfang der Erziehung erscheint, deren Erfolg dann wieder durch den monogamischen Charakter der Ehe bedingt ist.[1])

Es ist nun wohl richtig, daß das Christenthum der Gleichschätzung von Mann und Weib zuerst eine tiefere Begründung gegeben und die Erzeugung durch seine specifische Werthschätzung des Menschen überhaupt ethisirt hat. Aber es fehlt doch hier wieder jede nähere Erklärung dieser Thatsache aus dem christlichen Principe, durch welche zugleich die „christliche Ehe" als die höchste Form der an sich des sittlichen Charakters nicht entbehrenden „natürlichen Ehe" dargestellt würde. Schleiermacher erkennt an, daß sich auch die „rein bürgerliche Ansicht" gegen Polygamie und *πορνεία* entscheiden würde, ebenso wie die Ehescheidung von derselben als ein höchst bedenklicher Act dargestellt wird. Aber es fehlt die Ausgleichung zwischen der specifisch christlichen und der rein bürgerlichen Ansicht in diesen Fragen, ebenso wie die Auffassung der Ehe als nothwendige Ergänzung der Geschlechtseinseitigkeiten nicht verbunden wird mit der anderen, derzufolge sie lediglich als Mittel zum Zweck der Erhaltung des Geschlechts erscheint.[2])

---

[1]) Chr. Sitte S. 337—341. Vgl. philos. Sitte. 1. Thl. Cap. IV.

[2]) Chr. Sitte S. 338 ff. — Ebenso ungenügend ist die Differenz zwischen der evangelischen und katholischen Beurtheilung der Ehe behandelt.

Die besonderen Postulate, welche Schleiermacher noch weiter aus obigen Grundsätzen folgert, sind nicht genügend erläutert und begründet. Die Ehe als integrirender Theil des verbreitenden Processes darf nicht vermieden werden. Die gemischten Ehen sind vom Standpunkte der Kirche verwerflich, von dem des Staates nicht, vorausgesetzt nur daß die Tendenz auf Christianisirung der Ehe, an welcher auch dem Staate liegen muß, nicht ausgeschlossen ist.

Die religiöse Erziehung der Kinder gehört ausschließlich der Familie, woraus folgen würde, daß die Kirche wie der Staat auf diesem Gebiete lediglich zu sanctioniren hätte, was die Familie jeweils beschließt.

Sogenannte Mißheirathen gibt es für die Kirche, welche den socialen Ordnungen keine absolute Heiligkeit zumißt, überhaupt nicht.[1])

2. Der Begriff der Kirche, der erst aus dem darstellenden Handeln gewonnen wird, ist hier vorausgesetzt. Ferner wird behauptet, daß nur die organische Verbindung der Gläubigen der Weltaufgabe des verbreitenden Handelns gewachsen sei. Der Einzelne kann also nur als Glied der Gemeinde am verbreitenden Handeln Theil nehmen, da nur die Gemeinde als Ganzes im Besitze des heiligen Geistes ist und dessen eigentlichen Organismus bildet.[2])

Subject des verbreitenden Handelns ist also die Kirche; Ziel desselben: daß Alles Kirche wird, d. h. „aufhört als Einzelnes zu bestehen." Inhalt des verbreitenden Handelns der Kirche ist die christliche Gesinnung „als relative Einheit", oder die Herrschaft des heiligen Geistes über das vielgestaltige Fleisch. Der Proceß selbst aber verläuft so, daß das vom heiligen Geiste bereits Beherrschte auf die Receptivität des von ihm noch nicht Beherrschten, die überall vorauszusetzen ist, wirkt. Denn „der Uebergang von der Receptivität zur Spontaneität ist nur als Produkt einer Einwirkung von außen zu denken." Wie bei Christo so entwickelt sich in der Kirche das verbreitende Handeln aus dem darstellenden.

Und gar nichts ist damit gesagt, daß die Kirche die staatliche Lösung einer Ehe wohl billigen, niemals aber von ihrem Princip aus rechtfertigen könne.

[1]) S. 354 ff.

[2]) Christl. Sitte S. 365 ff.

Bereits in der Einleitung ist der Vorgang des Näheren be-
rieben worden. Der νους soll auf die Stufe des πνευμα erhoben
rden. Nun existirt derselbe nur in der Duplicität des unmittel-
ren (Gefühl) und des mittelbaren Selbstbewußtseins (Verstand
d Wille). Indem nun der heilige Geist in die Receptivität des
fühls eintritt, wird dieses zugleich befähigt in Spontaneität (Ver-
nd und Wille) überzugehen.[1])

Es fragt sich, welche Stellung die Kirche als solche im ver-
:itenden Handeln (d. h. also dem allgemeinen Culturprocesse) ein-
ıehmen habe und wie sich dasselbe speciell für sie in den früher
sgeführten Gegensätzen gestalte.

Nach seiner extensiven Seite ist der Culturproceß unendlich,
il wir uns das Menschengeschlecht nur in dem Wechsel von Er-
gung und Tod als fortbestehend denken können. Was aber die
r vorwiegend in Betracht kommende intensive Seite angeht, so
ın man von einem Handeln der Kirche auf ihre Glieder oder
ser noch auf sich selbst reden. Und zwar ist es nicht ein Oscil-
en zwischen Rück- und Fortschritt, sondern eine allmähliche Fort-
twickelung der Kirche, welche uns hier entgegentritt. In der Idee
heiligen Geistes liegt die Ausgleichung zwischen dem scheinbaren
ıckschritt der Einzelnen und dem Fortschritt des Ganzen. „Seine
walt in der Kirche entwickelt sich in beständiger Steigerung auch
ne Rücksicht auf die Individuen; er steigert die Kirche als ein
ınzes, indem er seine Vereinigung mit ihr steigert, und das Mehr
:r Weniger das sich dabei in den Einzelnen findet, sind nur die
hr oder weniger hellen Punkte des Bewußtseins der Kirche von
: immer wachsenden Gemeinschaft mit ihm, sowohl was das Ver-
llungsvermögen betrifft, als was das Begehrungsvermögen.“[2])

Dieser Proceß entzieht sich freilich jeder Berechnung, „da die
wiederholenden Anfangspunkte in dem freien Walten des gött-
hen Geistes begründet sind.“

Jedes Fortschreiten der Kirche ist demnach „weder Natur-
rkung noch neue Offenbarung, sondern Fortwirkung des in Christo

---

[1]) A. a. O. S. 372.

[2]) Chr. Sitte S. 374 ff. vgl. mit Beil. B § 31.

vollkommen gesetzten göttlichen Princips. als identisch mit dem in der Gemeinde gesetzten."

Fragt man weiter, wie die Kirche die christliche Gesinnung dahin verbreiten solle, wo sie noch nicht ist, so kann man antworten: entweder nach dem Gesetze der Continuität durch Heranziehen der räumlich zunächst liegenden, oder nach dem Gesetze der Wahlanziehung, indem man eben das geistig Verwandteste aufsucht. Ersteres nennt Schleiermacher die Methode der Erziehung, letzteres die Methode der Mission. Erstere Methode ist jedes Christen Pflicht, hingegen das individuelle Gewissen darüber zu befinden hat, ob man berufen ist, unter Ueberspringung der natürlichen Verkehrskreise Mission zu treiben.[1])

3. Aus der Identität und Verschiedenheit des Seins des göttlichen Geistes in Christo und der Gemeinde leitet Schleiermacher die folgenden Regeln für das verbreitende Handeln ab.

Denkt man die Kirche sowohl nach Seite des Vorstellungs- wie des Willensvermögens einer Steigerung fähig, so wird sich wo an einem Punkte Neues hervortritt, anfangs nie sicher stellen lassen, ob das Steigerung oder Abweichung von der Idee der Kirche sei. Also muß man fordern, daß auch das als Abweichung Erscheinende frei mitgetheilt und beurtheilt werde. Ist die Kirche immer im Werden begriffen, so gibt es auch nicht Vollkommenes in ihr, so muß Alles in ihr zur freien Discussion gestellt bleiben. Das *ἀληθεύειν ἐν ἀγάπῃ* ist demgemäß ein sittlicher Grundsatz, nach dem das Ganze dem Einzelnen gegenüber nicht nur, sondern auch der Einzelne dem stets reformbedürftigen Ganzen gegenüber zu verfahren hat.[2])

Betrachtet man die intensive Seite des verbreitenden Processes näher, so kommt man auf das Doppelte: daß der Einzelne zur Höhe des Ganzen heranzuziehen ist und daß das Ganze zur Aufnahme

---

[1]) Chr. Sitte S. 378 ff. — Weshalb Schleiermacher die Judenmission für unnütz erklärt, weil die Juden unter Christen wohnen, die Heidenmission für überflüssig, weil die christlichen Kolonisten allein zu ihr berufen seien. Beil. D 65.

[2]) Christl. Sitte S. 384 ff.

des im Einzelnen entstehenden Neuen vorbereitet werden muß. Schleiermacher unterscheidet hier drei Stufen. Auf der ersten wird der unter dem Durchschnitt des Ganzen stehende Einzelne assimilirt; auf der zweiten nimmt er an diesem Assimilationsprocesse selbst Theil; auf der dritten endlich tritt er activ in den Steigerungsproceß des Ganzen ein. In der Ausübung dieser dreifachen Thätigkeit erscheint die Kirche als Schule, richtiger als Erziehungsanstalt, welche die christliche Gesinnung fortpflanzt, erhält und übt und zwar nach Seiten des Verstandes wie des Willens.

Das Wirken der Kirche auf den Willen hat freilich zur Voraussetzung, daß der Einzelne sich mit seinem Gemeingefühl zu ihr rechnet, nach seinem Selbstgefühl indessen sich noch als Object ihres Wirkens weiß. Die fortgehende Art des Handelns des Ganzen auf den Einzelnen und im Einzelnen ist nun die kirchliche Sitte. „Die Kirche als Schule zur Erhöhung der Willensthätigkeit ist nichts anderes als eine Institution einer gemeinsamen sich gleichbleibenden Sitte. Als das gemeinsame Leben der Kirche ergreift die Sitte den Einzelnen und hält ihn fest bis sie zu seiner eigenen Sitte wird.[1])

Als Thätigkeit des Einzelnen betrachtet erscheint der verbreitende Proceß als gutes Beispiel, in dem sich übrigens wieder auch die Herrschaft der christlichen Sitte manifestirt. Man soll ja freilich nicht um des guten Beispiels willen seine Pflicht thun. Aber die Pflichterfüllung jedes Einzelnen muß durchbrungen sein von dem Bewußtsein, daß man mit ihr zugleich an der sittlichen Totalaufgabe der Verbreitung christlicher Gesinnung mitarbeitet.

Indessen geht auch in der Gedankenwelt mit Eintritt des christlichen Princips eine Aenderung vor. Es tritt nämlich eine andere Werthschätzung der Dinge ein. Die gemeinsame Denk- und Sprechweise ist ja nur die Kehrseite der gemeinsamen Sitte; und so erscheint die Kirche von dieser Seite betrachtet als „Institution zur Erhaltung der eigenthümlichen Sprache, in welcher Jeder seine Denkweise hineinlegen muß.“ Dem System der Sitte correspondirt das System der Sprache, wie sie theils populär, theils wissenschaftlich

---

[1]) A. a. O. S. 387—390.

ist. Die verbreitende Wirksamkeit des Einzelnen in der Kirche in Beziehung auf den Verstand fällt also unter den Begriff der Belehrung, wie sie von der Predigt bis zum religiösen Gespräch herab mit dem Beispiel zusammen den ganzen Beruf des Christen nach der verbreitenden Seite ausmacht.[1])

Das verbreitende Handeln in der Kirche wird sich immer an die Familie, dieses natürliche Centrum aller sittlichen Geselligkeit anschließen. Die christliche Geselligkeit besteht ganz eigentlich im wechselweisen Sichaufsuchen, wodurch die Familien und die Familienlosen sich zu einer großen geselligen Familie vereinigen. Nie können Aggregate von Einzelnen, wie sie das römische Klosterleben mit sich bringt, das Haus ersetzen, wie es Mittelpunkt aller geselligen Communication sein muß. Die Combination der Thätigkeit der Familien und der Einzelnen ist demnach die Maxime nach welcher das verbreitende Handeln in der Kirche auf dem Gebiet der Sitte zu erfolgen hat.[2])

4. Es erübrigt noch die folgende Gesichtspunkte zur Vervollständigung der Theorie vom verbreitenden Handeln in der Kirche hervorzuheben.

Auf dem Gebiete der Gesinnung gibt es keine Scheidung der Gebildeten und Ungebildeten, wohl aber auf dem Gebiete des Talents. Denn wenn die Christen auch Alle die gleiche Denkungsart haben, so haben sie doch keineswegs die gleiche Fähigkeit dieselbe im Sprachsystem darzulegen. Daher die Kirche, während sie in Beziehung auf die Sitte die Familie allein walten läßt, in Beziehung auf die Belehrung in der Katechese ein regulirendes Institut der kirchlichen Sprechweise einsetzt. Und dieses Institut ist wieder abhängig von der Theologie, welche ein Zeichensystem festzustellen hat, welches die Identität der christlichen Gesinnung und ihrer lehrhaften Darstellung verbürgen soll.[3])

[1]) A. a. O. S. 392 ff. vgl. mit Beil. B § 35 ff. — Selbstredend ist die religiöse Sprache (das Bekenntniß) ebenso perfectibel wie die Sitte, was schon aus dem Begriff der Kirche als eines werdenden Organismus folgt.

[2]) Chr. Sitte S. 398.

[3]) A. a. O. S. 400 f. vgl. mit Beil. A § 208 f. u. B § 38.

Es fragt sich ferner wie man sich zu dem Bestreben der verschiedenen Sonderkirchen sich auf Kosten der anderen zu verbreiten zu stellen habe.

An sich ist nun das Bestreben einer Kirche verwandte Kirchenbildungen an sich zu ziehen nicht verwerflich, zumal wenn es von der Ueberzeugung ihres höheren christlichen und historischen Werthes getragen ist. Schlechthin unsittlich ist es nur, wenn sich eine Kirche eigens zu dem Zweck der Proselytenmacherei organisirt „Wenn es sich also von selbst rechtfertigt, daß der Einzelne Proselyten macht aus besonderem Interesse an Einzelnen (in der Familie und Freundschaft): dasjenige Proselytenmachen, welches in der Organisation einer Partialkirche gegründet ist, läßt sich gar nicht rechtfertigen, ausgenommen unter der Voraussetzung die anderen Kirchen seien nichts als Corruptionen des Christenthums.“ [1])

Wo man indessen die Kirchen nicht nach dem Gegensatze des Orthodoxen und Häretischen, sondern als individuell berechtigte Ausprägungen des einen christlichen Princips beurtheilt, wird man immer das Interesse an der einen allgemeinen Kirche und an der besonderen Partikularkirche vereinigen. Das einseitig auf die allgemeine Kirche gerichtete Handeln läßt immer auf Indifferentismus schließen, ebenso wie die einseitige Verfolgung confessioneller Interessen auf Sektengeist schließen läßt. Beide Extreme bezeichnen die Grenzen des Sittlichen im verbreitenden Handeln der Kirchen, welche sich gegenseitig in dem gemeinsamen Streben nach dem Gottesreiche anerkennen und fördern sollen. [2])

In Bezug auf die Methoden des verbreitenden kirchlichen Handelns fordert Schleiermacher, daß nur intellektuelle Mittel angewandt werden, daß man keine Ueberzeugung vor Schaffung einer besseren zerstören darf, und endlich daß die Verbreitung einer Partikularkirche die Wiedervereinigung aller christlichen Kirchen nicht unmöglich zu machen trachte.

Was aber die besonderen Vereinigungen und Richtungen innerhalb einer Partialkirche betrifft, so sind dieselben ebenso zu

---

[1]) A. a. O. S. 408. Allerdings eine sehr bedenkliche Ausnahme.
[2]) A. a. O. S. 409 ff.

beurtheilen wie die Confessionskirchen selbst: als individuelle Bildungen aus dem gemeinsamen kirchlichen Boden heraus, die man sofern sie sich nur selbst nicht auf Kosten der Kirche erweitern wollen, sogar als Zeichen reger Lebendigkeit betrachten darf.[1])

Die Tendenz endlich praktische Gemeinschaft mit den Gliedern aller christlichen Kirchen zu pflegen, ist eine specifisch christliche, da sich eben keine Kirche als vollkommen ansehen und das Ziel des verbreitenden Processes (das Reich Gottes) nur durch die gemeinsame Thätigkeit Aller erreicht werden kann.[2])

83. Das verbreitende Handeln im Staate.

1. Wir haben schon oben ausgesprochen gefunden, daß der Kirche keinerlei constitutiver Einfluß auf den bürgerlichen Staat zukomme, sowie daß es dem Christenthum völlig gleichgiltig sei, welche Form sich der Staat gebe, wenn nur die Verbreitung christlicher Gesinnung ungehindert bleibe. Ebenso bietet das Christenthum an sich keinen Anlaß die gesammte nationale Culturbewegung in Kunst, Wissenschaft, Handel &c. durch die Kirche zu beeinflussen. Mit einem Worte: die Bildung des Staates wie des gesammten natürlichen Lebens erfolgt, so gewiß sie früher da war als das Christenthum, nach den der Menschheit immanenten sittlichen Naturgesetzen; und die Frage ist für uns hier lediglich die, ob und wie der staatliche Verbreitungsproceß durch das christliche Princip, wie es die Kirche repräsentirt, umgebildet werde.

Nun handelt es sich bei dem allgemeinen verbreitenden oder wie die philosophische Ethik besser sagt, organisirenden Processe um die Bildung der Natur durch die menschliche Intelligenz, von welcher die Bildung der geistigen Kräfte selbst, d. h. also die Talentbildung unzertrennlich ist. Die damit bezeichnete Aufgabe ist

---

[1]) A. a. O. 412 ff.

[2]) Christl. Sitte S. 425 ff. — Der Lieblingsgedanke Schleiermachers, daß das Allgemeine nur im Besonderen sich realisire und daß das Besondere nur durch die Beziehung auf „das was ihm gemein“ ist zu gemeinsamen Leben verbunden werde, begegnet uns überall. Vgl. auch die Ausführungen über das Verhältniß des Wortes Gottes zum individuellen Geist. A. a. O. S. 434—346.

eine unendliche. Träger derselben ist die menschliche Person, nicht aber ist sie der Zweck des Culturprocesses. Vielmehr ist die Einzelperson, wie die Familie, das Volk und die Menschheit nur Mittel zu dem letzten Weltzwecke, den allgemeinen „unpersönlichen" (-unendlichen) Geist zur völligen Herrschaft über alle Natur zu bringen, womit deren Organisirung und Symbolisirung vollendet würde.[1])

Der Verbreitungsproceß geht also wie schon früher erwähnt von dem durch Lust motivirten sittlichen Bewußtsein aus. Nicht wie der pessimistische Materialismus lehrt von der Unlust an den Hemmungen und Nothständen des Lebens. Sein Ziel ist die Organisation der Natur wie sie die Organisation der menschlichen Gesellschaft bedingt. Da nun der Einzelne selbst zunächst Produkt des Verbreitungsprocesses nach dessen physischer Seite ist, so kann er auch nur als „Durchgangspunkt" für denselben gelten, an dem ja überdies erst auf einer gewissen Stufe der Entwickelung die Persönlichkeit theilnehmen kann. Der Proceß ist durchaus „gemeinschaftlicher Akt der Gattung" in ihrem Verhältniß zur Natur. Deshalb kann man weder die Thätigkeit des Einzelnen noch die Produkte derselben isoliren wollen. Denn wenn der Einzelne „vermöge der Beschränktheit der Talentbildung" auch nur auf einen Theil der Natur einwirken kann, so läßt sich doch seine Thätigkeit sowenig von der Gattung, wie jener Naturtheil vom Naturganzen loslösen. Zwischen der ganzen Menschheit und der ganzen Natur verläuft der sittliche Proceß, wenn er auch natürlich immer nur durch Einzelne und an Einzelnen realisirt wird.[1])

2. Diese „absolute Gemeinschaftlichkeit" des Culturprocesses sowohl in der Thätigkeit selbst wie in deren Resultaten tritt in den Principien des Eigenthums und des Verkehrs zu Tage. Alles was der Einzelne als Organ Aller gebraucht ist Organ Aller, aber da er im Gebrauche nicht gestört werden darf, zugleich Eigenthum. Freilich vollkommen ist diese absolute Gemeinschaftlichkeit nirgends realisirt, und die Ordnung des Culturprocesses wird nur so erfolgen

---

[1]) Daher das Postulat der Gemeinschaftlichkeit des geistigen Culturprocesses: vgl. bes. A. a. O. S. 475 ff. mit 442—448 und Beil. A § 228 ff. B § 40. Philos. Ethik im 1. Theil Cap. IV.

können, daß zugleich die Interessen des Ganzen und des Einzelnen gewahrt werden. Die Frage ist aber die, ob das Christenthum, welches die absolute Gemeinschaftlichkeit des Verbreitungsprocesses in der Idee des Gottesreichs postulirt, dem individuellen Faktor überhaupt Rechnung tragen könne, oder ob es nicht direkt auf Aufhebung aller Differenzen persönlicher, nationaler und sonstiger Art losarbeite.

Schleiermacher entscheidet diese Frage so, daß er das Recht der nationalen uud individuellen Typen im Natur- und Talentbildungsprocesse anerkennt, ja dieselben für die Organisation der Gattung wesentlich hält. Hingegen bleibt allerdings das wichtigere Gebiet der Gesinnungsbildung von ihnen unberührt, wie die Verbreitung der Kirche über verschiedene Staaten beweise. Weil sich aber auch die Einheit der christlichen Gesinnung nur realisiren und manifestiren kann in der Verschiedenheit individueller persönlicher und nationaler Typen, hebt die Kirche diese letzteren nicht auf, sondern sucht sie zu einem unter sich verbundenen Ganzen zusammenzufassen. [1])

Fragt man näher wie die „absolute Gemeinschaftlichkeit" und die nationalen Differenzen sich verhalten, so muß man antworten, daß der Talent- und Naturbildungsproceß jedes Volkes zugleich ein Gut ist für dieses und für die Menschheit, zumal jedes Volk durch die Natur der Sache genöthigt ist, mit seinen Culturprodukten in den Weltverkehr zu treten. Wie der Einzelne, so stellen die Volksindividualitäten die Menschheit auf eigenthümliche Weise dar (was vielfach auf dem Verhältniß der Menschen zum Erdkörper beruht), und haben darin ihre Einheit wie Verschiedenheit. Die absolute Gemeinschaftlichkeit wird also keineswegs durch die nationalen und sonstigen Differenzen aufgehoben, sie beruht auf dem Gattungscharakter. Und überdies könnte man die Aufhebung dieser individnellen Differenzen nur dann rechtfertigen, wenn die Feindseligkeit unter ihnen

---

[1]) Chr. Sitte S. 446 ff. vgl. mit 448 ff. Beil. A § 233 B § 44. — Der Einzelne hat sich der Familie, diese dem Volk, dieses der Menschheit, „der absoluten Gemeinschaftlichkeit", wie sie die Idee der Kirche vertritt unterzuordnen, jedoch mit Vorbehalt seiner ganzen Individualität.

die nothwendige und naturgemäße Verkehrsform wäre, was doch Niemand behaupten wird.[1])

Wie die Verschiedenheit der Völker so hat die Kirche auch die Verschiedenheit ihrer Staatsformen einfach anzuerkennen. Die Verpflichtung zur justitia civilis besteht auch für die Kirchengenossen. Uneigennützigkeit und Wohlthätigkeit, mit einem Worte Gemeinnützigkeit als reine Beziehung des Natur- und Talentbildungsprocesses aufs Ganze ist von dem Christen umsomehr zu erwarten, als diese sittliche Organisation des Gesammtlebens Voraussetzung und Mittel für die absolute Gemeinschaftlichkeit ist, die durch zuchtlosen Egoismus selbstredend nur gehemmt werden kann.[2])

Somit bleibt der christlichen Sittenlehre anscheinend auch hier nur die Sanctionirung der allgemeinen Sittlichkeit übrig. Nun besteht auch zwischen der allgemeinen und der christlichen Sittenlehre kein anderer Unterschied als eben der, daß letztere religiös, erstere hingegen nur politisch motivirt ist. Die bloße Beziehung auf das Staatsgesetz und auf das Gesammtwohl macht das sittliche Handeln noch nicht religiös, sondern erst die Beziehung der patriotischen Pflicht auf die kosmopolitische und die Beziehung des Staatsgesetzes auf das Weltgesetz oder den göttlichen Willen. Also kann „der Christ diese ganze Sphäre des Talent- und Naturbildungsprocesses nur beziehen auf die Verbreitung des Reiches Gottes nach der christlichen Idee.“ Und eben diese Zusammenfassung der natürlichen individuellen Talentbildung mit der christlichen allgemeinen Gesinnungsbildung macht die christliche Tugend, wenn nicht materiell, so doch formell zu einer andern und höheren als es die gewöhnliche bürgerliche Tugend ist.[3])

Die Talentbildung im Staate ist vorwiegend wissenschaftliche, die Naturbildung mechanische Thätigkeit. Beide dürfen sich nicht

---

[1]) A. a. O. S. 452–454.

[2]) A. a. O. S. 456 ff.

[3]) Christl. Sitte S. 459–462 vgl. mit Beil. D, 73 ff. — Die Differenz des Intensiven und Extensiven auf dieses Verhältniß angewandt ergibt das doppelte Postulat der Selbsterhaltung des Individuums und der berufsmäßigen Ausbildung desselben zum Dienste am Ganzen. A. a. O. S. 462 f. Beil. A § 239.

ausschließen, sondern müssen sich ergänzen. Die Naturbildung ohne theoretische Talentbildung würde den Menschen zum schlimmsten Sklavendienste, nämlich zur bloßen Maschinenarbeit degradiren. Es ist daher im Namen des Christenthums dagegen zu protestiren, weil der Zweck, welchen das Christenthum am Ganzen durch die Einzelnen erreichen will, durchaus die freie, gebildete Person des Menschen in Anspruch nimmt. Ebenso ist aber die theoretische Talentbildung durch die praktische Naturbildung zu ergänzen, wenn sie nicht in todte, für die Gemeinschaft unfruchtbare Gelehrsamkeit oder Meditation ausarten soll, was der vom Christenthum bezweckten einheitlichen Organisation der Menschheit ebensowenig dienen würde.[1])

Das Gleichgewicht beider Formen des staatlichen Verbreitungsprocesses findet Schleiermacher in der Kunst. Deshalb soll alle technische und wissenschaftliche Thätigkeit immer in Kunst ausgehen. Ja diese doppelte Thätigkeit soll nur in dem Maße sittlich sein als sie den Kunstzweck im Auge behält. „Die Wissenschaft wird Kunst in jeder darstellenden Produktion, der Mechanismus in seinem Zusammenhange mit der Totalität des Lebens. Je mehr also in Jedem Einzelnen die Beziehung auf die Kunst gesetzt ist, desto mehr ist in seinem Processe die ganze Sittlichkeit gesetzt.“ [2])

3. Ein flüchtiger Blick in die philosophische Sittenlehre belehrt uns, daß wir hier nur deren nähere Ausführung vor uns haben. Allerdings die selbständige Behandlung des reinigenden Handelns fehlt dort, dasselbe erscheint nur als Accidenz des positiven organisirenden Handelns. Aber wenn Schleiermacher dem das Christenthum in signifikanter Weise beherrschenden Gegensatz von sittlichem Sollen und Sein in der Behandlung des wiederherstellenden Handelns Rechnung trägt, so erkennt er doch auch in der christlichen Sittenlehre ausdrücklich an, wie wir oben sahen, daß ihm dasselbe nur Moment ist im positiven verbreitenden Processe — wie es ja auch nicht mehr sein kann.

---

[1]) A. a. O. S. 465—468. Beil. D, 74 f.

[2]) A. a. O. S. 469. Beil. D 76 f. — Vgl. die entsprechenden Ausführungen der philos. Ethik. 1. Thl. Cap. IV.

Hingegen haben wir in der Darstellung des verbreitenden Handelns an sich nur die Ausführung der Darstellung des allgemeinen sittlichen Culturprocesses, wie sie durch den empirisch aufgenommenen Gegensatz von Kirche und Staat hier eigenthümlich begrenzt wird zu erkennen. Es ist die fortschreitende Beherrschung der Natur durch den Geist, wie sie sich vollzieht durch die Organisation und Erkenntniß derselben und wie sie sich krönt in der künstlerischen Darstellung der gewonnenen Herrschaft über die Natur, um welche es sich im sittlichen Processe überhaupt handelt. Zum Ueberflusse wird noch besonders hervorgehoben, daß die Persönlichkeit lediglich als Mittel zum Zwecke, als Organ des absoluten Geistes, der sich in der einheitlichen Organisation der gegensätzlichen Welt als deren letzter Grund offenbart, in Betracht komme. Also nicht der persönliche Gegensatz von Sünde und sittlichem Ideal, von Schuld und Sittengesetz ist es, der den specifisch sittlichen Charakter des Processes bedingt, sondern wieder ist es der kosmische Gegensatz zwischen Geist und Fleisch, zwischen der erscheinenden Vielheit des Daseins und der naturgesetzlichen Tendenz auf einheitliches Zusammensein und Zusammenwirken, in dem sich der sittliche Proceß bewegt. Das ist nun ja ein vortrefflicher Entwurf einer naturalistischen Ethik, aber jedenfalls keine Erklärung der sittlichen Idee des Christenthums welches sich gerade dadurch von aller naturalistischen Ethik (idealistischer oder materialistischer Façon) unterscheidet, daß es den gesammten Culturproceß als Mittel zu dem Zwecke der Vollendung der Persönlichkeit beurtheilt. Es ist ja auch sehr richtig, daß es keine besondere christliche Sittlichkeit gibt, sondern daß das Christenthum besten Falls das vollendet Sittliche repräsentirt. Aber der christliche Gedanke wird wieder verfehlt, wenn die christliche Gesinnung, welche die Kirche in den staatlichen Talent- und Naturbildungsproceß einführen soll, identisch erklärt wird, mit dem religiösen Bewußtsein der absoluten Abhängigkeit der vielheitlichen Welt von einer einzigen Ursache, wenn sie nichts anderes ist als das „Einheitsbewußtsein“ als Impuls und nichts Anderes bezweckt als die einheit-

liche Organisation der Welt, wie sie bedingt ist durch die einheitliche Organisation der menschlichen Gesellschaft. Darüber darf man sich also keine Illusion machen: der specifisch christliche Gedanke ist von Schleiermacher auch in der christlichen Sitte verfehlt worden! Wodurch ja keineswegs die Bewunderung für seine geniale Systematik, für die meisterhafte methodische Durchführung seines Grundgedankens und für die Fülle feiner, geistvoller Bemerkungen, an welchen gerade die christliche Sittenlehre so reich ist, ausgeschlossen wird!

Auf die Detailkritik gehe ich hier lieber nicht ein. Sie ist zum Theil bereits bei Darstellung der philosophischen Ethik gegeben worden, zum Theil wird sie namentlich in Bezug auf Schleiermachers Lehre von der Kirche für die Beurtheilung des darstellenden Handelns aufzuheben sein. Endlich ergibt sich gerade die Interpretation des Einzelnen durchweg von selbst, sobald man den sicheren Blick in das Ganze des Systems gewonnen hat.

2. Das darstellende Handeln.

84. Allgemeines über dasselbe.[1])

1. Das darstellende Handeln hat keineswegs nur den pädagogischen Zweck der sittlichen Reinigung des Einzelnen und der Gemeinschaft durch die künstlerische Veranschaulichung der christlichen Idee, wie es nach der Beurtheilung desselben bei Darstellung des reinigenden Handelns scheinen könnte. Dieser Erfolg ist nur accidentell und keineswegs letzter Zweck des darstellenden Handelns. Sein Zweck ist vielmehr die Manifestation der durch das reinigende und verbreitende Handeln gewonnenen Herrschaft des Geistes über das Sinnliche. Daher das dieser Form des sittlichen Handelns zu Grund liegende Motiv weder Unlust noch Lust, sondern (relative) Seligkeit ist. Allerdings geht auch dem wirksamen Handeln die Indifferenz von Lust und Unlust voran, zumal sich ja das Bewußtsein immer fort aus der Bewußtlosigkeit entwickelt. „Zwischen der Seligkeit, die dem wirksamen Handeln vorangeht und der, welcher

[1]) Vgl. bes. Chr. Sitte S. 590—598 mit S. 503—515. Beil. A § 79 ff., B § 1 ff., sowie die entsprechenden philosophischen Erörterungen Thl. I Cap. IV.

der Vollendung derselben folgt, schließt jeder Punkt, wenn er mit dem auf ihn folgenden verglichen wird, noch ein Bewußtlosigkeit in sich." So soll man sich in der Seligkeit Bewußtlosigkeit denken können, sofern eben Lust und Unlust noch latitiren. Und die selige Bewußtlosigkeit oder Indifferenz steht am Anfange alles Handelns. Aber der Durchgang durch das von Lust und Unlust getragene wirksame Handeln ist doch nothwendig, wenn diejenige Seligkeit erreicht werden soll, welcher das darstellende Handeln entspringt.[1])

Dieses Handeln hat nun als Krönung des gesammten sittlichen Processes gar keinen anderen Zweck als die jeweilig gewonnenen Ergebnisse des wirksamen Handelns zu bezeichnen und darzustellen. Die Wirksamkeit desselben im Vergleich zu jenem ist = 0, da keine Veränderung des sittlichen Zustandes des Subjectes und auch keine Veränderung des Objectes mit ihm bezweckt wird. Das darstellende Handeln ist eben „gar kein Herausgehen aus dem gegebenen Momente," sondern lediglich „Aeußerlich-werden des Selbstbewußtseins als eines innerlichen." [2])

Bei Beurtheilung dieser Form des sittlichen Handelns kommt aber mehr noch wie bei allen anderen der gesellige Charakter des Menschen in Betracht, wie er das Ergebniß der Gattungseinheit ist. Alle Manifestation des Inneren geht auf Gemeinschaftbildung aus. Wir äußern unser Inneres um durch die Aeußerung unseren Lebenszusammenhang mit den Menschen zu bekunden, zu befestigen, zu erweitern, da es nun einmal das Gesetz des gesammten Daseins ist, daß das Individuelle im Ganzen seine Ergänzung sucht und findet.

Je nachdem nun das darstellende Handeln auf die allgemeine Intelligenz oder auf den christlichen Geist bezogen wird, zerfällt es in die specifisch bürgerliche: die profane und die specifisch kirchliche: die religiöse Kunst. In beiden tritt die Gemeinschaft als solche hervor um Gemeinschaft zu suchen und zu befestigen, so daß ganz eigentlich die Liebe Princip alles darstellenden Handelns ist, die all-

[1]) A. a. O. S. 503 ff. Beil. B 1 u. 2.

[2]) A. a. O. S. 507—509. — Es ist ebenso charakteristisch, daß Schleiermacher die Wissenschaft als „bezeichnende Thätigkeit" der Kunst subsumirt, wie daß er in der Kunst überhaupt die Vollendung des sittlichen Processes findet. Vgl. Phil. Eth. 1. Thl. Cap. IV.

gemeine Liebe und die brüderliche. Und in der Wirkung des darstellenden Handelns wird man, wie schon oben erwähnt, immer zu unterscheiden haben, daß es für alle zwar reine Darstellung des Ganzen ist, zugleich aber auch sofern alle Glieder dem Ganzen noch nicht völlig assimilirt sind reinigende und verbreitende Wirkungen mit sich führt, worin eben wieder die Einheit des gesammten sittlichen Processes und die Untrennbarkeit aller seiner Bewegungsformen zu Tage tritt.[1])

2. Allein aus dem darstellenden Handeln will Schleiermacher die Kirche construiren. Erschöpfte sich das höhere Selbstbewußtsein in Lust und Unlust, so ließe sich nur wirksames Handeln denken. Dieses wirksame Handeln bedarf aber immer einer äußeren Veranlassung, ist kein constantes und hört mit dem erreichten Zweck auf. „Das höhere Selbstbewußtsein unter der Form der Seligkeit dagegen, sofern es gar nicht unter dem Gegensatze der Lust und Unlust steht, ist das eigentliche Grundgefühl des Christen, das Gefühl, daß es eine Gewalt des Geistes über das Fleisch gibt und da es von keiner äußeren Veranlassung abhängt, aber doch auch wesentlich Impuls werden muß: so ist nun auch das darstellende Handeln von der äußeren Veranlassung unabhängig und allein gegeben durch den Grundcharakter des ganzen menschlichen Wesens, sofern die Duplicität des Geistes und des Fleisches in ihm ist. Daß aber diese Bestimmung des Selbstbewußtseins nicht ruht, sondern auch in die Erscheinung treten will und tritt, ist wieder nur zu begreifen aus den beiden aufgestellten Momenten (S. 509), auf die wir sie zurückgeführt haben und welche eben Gemeinschaft als ein Continuum postuliren." Weil wir nämlich die verschiedenen Momente unseres Lebens uns so verknüpfen können, daß der vorhergehende Object wird für den folgenden, was nur möglich ist, sofern dieser in die Erscheinung tritt, und weil die Identität des persönlichen und des Gattungsbewußtseins nur im Austausche in der Gemeinschaft Wahrheit hat, — ist alles Darstellen „die beständige Realisation des menschlichen Wesens." So ist denn auch in der Kirche „die innere Nothwendigkeit des beständigen Zusammenfließens des durch die Persönlichkeit getrennten Selbstbewußtseins das Wesen der brüderlichen

[1]) A. a. O. S. 510—515. Beil. A § 79 ff. B 57.

Liebe und bedingt beides, das darstellende Handeln und die Kontinuität der Gemeinschaft.[1])

Im Unterschiede von der römischen erkennt die protestantische Kirche die Gleichheit aller ihrer Glieder an, wie sie zunächst durch den in Allen gleichen Geist der sie eben zum Ganzen bestimmt, verbürgt ist. Der Geist nämlich ist als göttliches Princip identisch an sich, nie leidend, immer thätig, nie modificirbar, sondern immer derselbe. Mit ihm ist also die wesentliche Identität Aller in der Kirche verbürgt, die Alle nur als Organe des Geistes in Betracht kommen und sich nur nach Maßgabe des Grades der Aneignung desselben unterscheiden. Ueberdies verschwindet alle Ungleichheit in der evangelischen Kirche „durch die absolute Erhabenheit Christi über Alle und dadurch daß ihr Verhältniß zu Christo überall das dominirende ist.“ [2])

Allerdings ist die Duplicität des Spontanen und Receptiven auch in der evangelischen Kirche, aber nicht so, daß dem Einen nur das Erstere, dem Anderen nur das Zweite zukäme, sondern so, daß Alle an Beidem, nur in verschiedenem Grade betheiligt sind. Der von der römischen Kirche in dem Verhältniß von Klerus und Laien fixirte Gegensatz erscheint hier überall als fließender.[3])

Alles darstellende Handeln soll nun wesentlich Gottesdienst sein, d. h. natürlich nicht Diensterweisung, sondern Dienstbezeugung. „Es liegt darin nur, daß sich der eine als das Organ des anderen darstellt.“ „Gottesdienst ist also der Inbegriff aller Handlungen, durch welche wir uns als Organe Gottes vermöge des göttlichen Geistes darstellen.“ [4])

Nur als Accidens findet sich also im darstellenden das wirksame Handeln, sowie sich im verbreitenden das reinigende und im reinigenden das darstellende Handeln als Accidens finden. Der Gedanke an den Erfolg kommt beim darstellenden Handeln gar nicht in Betracht. Handeln ist es überhaupt nur als Umsetzung des rein

---

[1]) S. 516 ff. a. a. O.

[2]) A. a. O. S. 518 ff.

[3]) A. a. O. S. 521 ff. Vgl. auch S. 217, 336, Beil. B, S. 113, 133.

[4]) A. a. O. S. 525 f.

Innerlichen in's Aeußere. Womit gegeben ist, daß es sich nur in der Gemeinschaft realisiren kann. Sein Wesen besteht eben „in einer solchen Aeußerung des innerlichen, daß dieses als das was es ist erkannt werden kann; das innerliche aber, welches dargestellt werden soll, ist für unser besonderes Gebiet der Zustand der freien Herrschaft des Geistes über das Fleisch, das Bewußtsein der Seligkeit, der ungetrübte Zustand in der schwebenden Mitte zwischen Lust und Unlust.“ [1])

Das Gebiet dieser Darstellung ist groß. Es ist die gesammte in die Erscheinung fallende Natur des Menschen, deren Organe (Gestalt, Sprache 2c.) übrigens bereits durch die allgemeine Intelligenz für die vollendete Gestaltung durch den christlichen Geist vorgebildet sind. Alle Mittel der Darstellung (Wort, Geberde 2c.) sind daher nicht Produkte des heiligen Geistes, sondern der allgemeinen Vernunft, woraus Schleiermacher folgern will, daß bei Gleichheit der Tendenz doch die Verschiedenheit der Darstellung auf dem kirchlichen und bürgerlichen Gebiete in Geltung bleibe.[2])

Vergleichen wir das darstellende Handeln genauer mit den verwandten Formen des sittlichen Culturprocesses, so ergibt sich in Rücksicht auf die Verschiedenheit des nach Außen verbreitenden und nach Innen steigernden Faktors im wirksamen Handeln, daß „alle Handlungen, welche nur erweitern nach außen ohne nach innen zu steigern in Bezug auf den bestimmten Grad, welchen die Herrschaft des Geistes erreicht hat, nicht wirksam sondern darstellend sind.“ [3])

Schleiermacher unterscheidet den Gottesdienst im engeren und weiteren Sinne. Das darstellende Handeln füllt nämlich die Pausen des wirksamen Handelns aus und macht den Uebergang von der einen zur anderen Handlungsweise. Es bezeichnet den Anfangs- und Vollendungspunkt des wirksamen Handelns. Allerdings bezieht sich das zunächst nur auf den Gottesdienst im engeren Sinne. Denn das darstellende Handeln im weiteren Gottesdienste ist von dem wirksamen nicht dem Inhalte, sondern nur der Intention nach ver-

[1]) Christl. Sitte S. 526 ff.
[2]) A. a. O. S. 528.
[3]) A. a. O. S. 529.

schieden. Solange das wirksame Handeln den Charakter der Uebung hat und im Steigen begriffen ist, solange es auf das äußere Bildungsgebiet bezogen wird, unterscheidet es sich deutlich genug vom darstellenden, beruht es aber auf Fertigkeit, will es keine Veränderungen mehr hervorbringen, sondern sich nur in seinem Grade behaupten, so wird die Ausübung auf den eigenen Zustand bezogen zur Darstellung, womit eben das wirksame Handeln aufhört und das rein darstellende beginnt.[1])

„Aus jeder Annäherung an den Zustand der Seligkeit geht das darstellende Handeln hervor, die Annäherung selbst aber wird durch das wirksame Handeln hervorgebracht. Das darstellende Handeln als solches kann also nichts zur Seligkeit beitragen, kann kein seligmachendes sein." Selig macht eben nur das Bewußtsein der Gnade, d. h. der aus der absoluten Abhängigkeit von Gott gewonnenen Obergewalt des Geistes über das Fleisch, wie sie die Harmonie des Daseins bedingt.

Der Unterschied zwischen dem Gottesdienst im engeren und weiteren Sinne, oder zwischen dem ausschließlich darstellenden und dem zugleich wirksamen und darstellenden Handeln liegt nun weiter darin, daß der eigentliche Gottesdienst die Talent- und Naturbildung, mit einem Worte die Kunst im weitesten Sinne bereits voraussetzt. Der Gottesdienst im weiteren Sinne ist aber „dasjenige Handeln, welches uns in seinem Gewesensein als wirksames und nur in seinem Vollendetsein als darstellendes erscheint." „Es ist das darstellende Handeln auf dem Gebiete des thätigen Lebens, oder der Natur- und Talentbildungsproceß als Ganzes angeschaut, so daß man sagen kann, das darstellende Handeln als Vollendung des wirksamen in seinen beiden Abarten sei zugleich dessen ganze Sittlichkeit."

Beide Formen des darstellenden Handelns ergänzen sich aber. Denn Gottesdienst ohne Arbeit als reine Darstellung oder thätiges Leben ohne Darstellung der Herrschaft des Geistes über das Fleisch würden beide zum bloßen opus operatum herabsinken.[2])

---

[1]) Christl. Sitte, S. 533. — Wäre der Mensch vollkommen, so gäbe es nur darstellendes Handeln für ihn. Vgl. die Christologie.

[2]) Christl. Sitte, S. 535 f.

Auch hier behandelt also Schleiermacher die Kunst als Abschluß und Krönung des gesammten Culturprocesses und faßt unter diesem Begriff auch die gesammte Organisation der Gesellschaft zusammen, die eben durch die Darstellung und Anschauung ihrer selbst als eines organischen Ganzen sich erhält und fortwährend erneuert. Und dieselbe Einheit und Differenz zwischen νοῦς und πνεῦμα, zwischen individuell begrenztem bürgerlichen und universell gerichtetem religiösen Leben begegnet uns hier wieder, wo er die Organisation der Gemeinde durch das πνεῦμα als vollendete Realisation der in den volksthümlichen Naturgrenzen immer nur resultatlos angestrebten universellen Organisation der Menschheit versteht. Es fragt sich freilich auch hier wieder, welche Berechtigung eine partielle Realisirung der Idee der Menschheit als eines Ganzen, wie sie die Kirche darstellt, neben der auch von dem individuell begrenzten natürlichen Culturprocesse erstrebten Herstellung einer völligen und allgemeinen Gemeinschaft der Menschen haben könne. Zumal wenn man erwägt, daß die Kirche sich doch auch wieder individualisirt und nur in diesen Individualisirungen Form und Gestalt gewinnt, muß man eine Antwort auf diese Frage suchen. Und diese Antwort ist doch damit noch nicht gefunden, daß man der Kirche etwa den Beruf zumißt die Staaten durch den Versuch einer rein menschlichen Organisation der Gesellschaft an ihren kosmopolitischen Beruf zu erinnern. Ist das πνεῦμα der auf die Stufe der reinen Activität erhobene νοῦς, ist seine Aufgabe die einheitliche Organisation der Gesellschaft, wie sie bedingt ist durch die Organisation der Natur ihres unentbehrlichen Existenzmittels, so erscheint die Aufgabe der Kirche eigentlich nur als Vorwegnahme der allgemeinen kosmopolitischen Aufgabe der bürgerlichen Gesellschaft. Ebenso müßte mit der Ausbreitung des πνεῦμα die Differenz zwischen der profanen Kunst und der religiösen völlig verschwinden. Doch ergibt sich vielleicht aus der folgenden Darstellung noch eine genauere Abgrenzung zwischen den zwei Sphären der sittlichen Thätigkeit, zwischen welchen hier eigentlich nur die — freilich ganz im Sinne Schleiermachers liegende — Verschiedenheit hervorgehoben wird, daß die eine bereits punctuell erreicht hat, was die andere erstrebt: die einheitliche Or-

ganisation der Gesellschaft mit Berücksichtigung der individuellen Typen, jedoch ohne diesen selbst für die Organisation constitutive Bedeutung einzuräumen.

85. Der Gottesdienst im engeren Sinne.

1. Es handelt sich hier zugleich um die ethische Begründung der Technik des Gottesdienstes, welche die praktische Theologie ausführt.

Bereits haben wir uns überzeugt, daß das darstellende Handeln immer den gesammten Naturbildungsproceß voraussetzt. Er liefert denn auch dem christlichen Gottesdienste die Mittel der Darstellung, welche das Christenthum an sich nicht producirt. Indessen erhebt sich gerade hier wieder die Frage ob wir ausnahmelos die ganze Kunst in den Gottesdienst aufnehmen dürfen oder nicht.

Der altchristliche Gottesdienst vermeidet bekanntlich allen Prachtaufwand und „Alles wozu eine sinnliche Darstellung und Thätigkeit des Menschen selbst gehört.“ Demgemäß gilt als vornehmstes Darstellungsmittel des christlichen Geistes der κοινος λογος das Wort, und alles Leibliche (Mimik 2c.) hat nur accidentelle Bedeutung. Nächst der Sprache kommt als Darstellungsmittel der Gesang in Betracht, der ja nur gewissermaßen die vollere Sprache des Geistes ist. Und die protestantische Kirche hat demgemäß auch ihre Darstellungsmittel nicht den bildenden sondern den redenden Künsten und der Musik mit gutem Vorbedacht entnommen.

Dabei schloß sich das Urchristenthum an die bestehenden cultischen Mittel an, während die evangelische Kirche heute darauf bedacht sein muß, die richtige Mitte zwischen dem üppigen Katholicismus und dem nüchternen Protestantismus (also wohl dem schweizerischen) zu suchen.[1])

Der Gottesdienst kann nun in seiner Form über die Ungleichheit zwischen Empfangenden und Gebenden der Ordnung halber nicht hinaus, obwohl er ja gerade die Gleichheit aller Christen auf Grund der Identität des heiligen Geistes in Allen und der Abhängigkeit Aller von Christo zur Darstellung bringen soll. Das Minimum der Ungleichheit ist bei den Quäkern, bei denen eben

[1]) Christl. Sitte S. 539 ff. Beil. A § 86 ff.

Jeder bald activ bald receptiv an dem Gesammtacte betheiligt ist, das Maximum findet sich im römischen Meßcultus, wo eben die Ungleichheit als constant erscheint und jede lebendige Wechselwirkung der Gebenden und Empfangenden ausgeschlossen wird.

Die Frage, wo nun Jeder seine Stelle im Cultus nehmen solle, fällt aber nicht zusammen mit der nach der Berufswahl. Die Analogie mit dem Culturprocesse ist hier ausgeschlossen, wo Jeder berufen und fähig ist in dem einen Momente productiv, im andern receptiv sich zu verhalten. Die Frage kann überhaupt nur entschieden werden nach Maßgabe des Verhältnisses der Kunst zum darstellenden Handeln als Ausdruck der Gesinnung. Jede Gemüthserregung wird nun aber Kunst: Geberde, Wort oder Lied, und alle elementarische Kunst ist Gefühlsausdruck. Erst durch das Hinzukommen bestimmter Reflexionen sowohl wie bestimmter von außen gegebener Elemente wird die rein naive unwillkürliche Selbstäußerung bewußte künstlerische Symbolisirung des Geistigen im Materiellen. Dieser Unterschied begegnet uns auf kirchlichem Gebiete in der Verschiedenheit des häuslichen und kirchlichen Gottesdienstes. In Jenem ist die Kunst nur unwillkürliche Darstellung unwillkürlicher Erregungen Einzelner, im anderen bewußte Darstellung des Gesammtlebens eines großen Ganzen, der Kirche.

In den Pausen des wirksamen Handelns treten nun beide Formen des Gottesdienstes, die individuelle und gemeinschaftliche mit gesetzlicher Nothwendigkeit ein. Und da das Individuum nie isolirt zu denken ist, die Gemeinschaft aber auch nie ohne individuelle Anregung, so kann man wohl sagen, daß die Vollkommenheit des Gottesdienstes hier und dort in der Identität der naiv unbewußten und der reflectirten bewußten Kunstthätigkeit, sowie in der Identität des Persönlichen und Gemeinschaftlichen im Haus- und Kirchengottesdienst bestehe. Jeder soll das beseelende Princip für das Ganze, und das Ganze soll das beseelende Princip für Jeden Einzelnen sein. In dieser Durchdringung des Persönlichen und Gemeinsamen besteht die Vollkommenheit des darstellenden Handelns.[1])

Dabei ist das doppelte Postulat um der Gemeinschaftlichkeit

---

[1]) A. a. O. S. 546 ff.

des christlichen Lebens willen aufrecht zu erhalten, daß der unwillkürliche Ausdruck der religiösen Empfindung des Einzelnen den geordneten Gang des öffentlichen Gottesdienstes nicht stören darf, und daß der Privatgottesdienst gerade wegen des belebenden Einflusses der von ihm für den öffentlichen Dienst erwartet wird, nicht bloße Reproduktion des kirchlich Feststehenden sein soll. Die asketische Literatur bildet ganz eigentlich das lebendige Mittelglied zwischen dem öffentlichen und privaten Gottesdienst und hat die wechselweise Befruchtung beider durcheinander zu vermitteln.[1])

Die Frage, wo jeder seine Stelle im Gottesdienst finde, ist indessen damit noch nicht beantwortet. Augenscheinlich müssen Recht und Pflicht jedes Einzelnen alternirend productiv und receptiv im Gottesdienst sich zu verhalten mit Rücksicht auf die Ordnung der gemeinschaftlichen Darstellung bestimmt beschränkt werden. Die Beschränkung ergibt sich aber ganz von selbst daraus, daß die Mitwirkung am öffentlichen Gottesdienste ein bestimmtes Maß von Talentbildung voraussetzt. Im Privatgottesdienste hat der Einzelne eben nur Beziehung zu sich selbst, im gemeinschaftlichen aber zugleich Beziehung zu allen Anderen. Die bestimmte Ordnung, welche hier zu treffen ist, findet ihren sittlichen Charakter freilich nur in dem „reinen Zusammenfließen des persönlichen und des Gemeingefühls.“ Die Produktivität Einzelner darf durchaus nicht unterdrückt werden. Dieses Princip gilt auch für die Technik des öffentlichen Gottesdienstes. Andererseits aber muß eine Vertheilung des Receptiven und Produktiven stattfinden, welche der Ordnung des Ganzen Rechnung trägt und demgemäß nur Solche zur Produktion zuläßt, welche dazu befähigt sind, das Ganze zu vertreten.[2])

Sowenig wie der Gesammtgottesdienst die Productivität des Einzelnen absorbiren darf, hat er den Privatgottesdienst zu hemmen. Denn der Einzelne wird nicht nur durch die Gemeinschaft religiös angeregt und hat überdies auch ganz bestimmte Bedürfnisse nach individueller Darstellung seiner individuellen Religiosität, die der öffentliche Gottesdienst vielleicht gar nicht befriedigt. Die nothwendige

---

[1]) Chr. Sitte, S. 551 ff.

[2]) Chr. Sitte, S. 556 ff. Beil. B § 22 f.

Ergänzung und Wechselwirkung des Individuellen und Allgemeinen muß also auch für das Gebiet des Gottesdienstes anerkannt werden. Die absolute Sittlichkeit desselben liegt durchaus in der gegenseitigen Belebung von Privat- und öffentlichem Gottesdienst, wie sie übrigens ja ihre höhere Einheit im christlichen Princip besitzen. Die Vollkommenheit des Gottesdienstes wird nur erreicht, wenn der Einzelne als Repräsentant des Ganzen durch dieses auf die privaten Darstellungen wirkt, so daß sich diese nicht vom Ganzen losreißen, und wenn der Einzelne sich das Ganze assimilirt und damit sich diejenige Einwirkung auf dasselbe sichert, welche verhindert, daß der öffentliche Gottesdienst zum bloßen Mechanismus herabsinke.[1])

Nun ist aber nicht Jeder produktiv im darstellenden Handeln. Ja die meisten werden auf die Produktionen Anderer im Privatgottesdienste angewiesen sein. Damit nun der Zusammenhang zwischen Privat- und öffentlichem Gottesdienst aufrecht erhalten bleibe, ist zu fordern, daß der Einzelne zu seiner Erbauung nur solche Produktionen Anderer wähle, welche den kirchlichen Charakter repräsentiren. Der öffentliche Gottesdienst aber hat in Predigt und Liturgie das doppelte Interesse an der Stetigkeit der Entwickelung der Kirche und an ihrer auf der individuellen Produktivität beruhenden Lebendigkeit zu verfolgen.

Nun kann aber nicht nur der Privatgottesdienst eine falsche separatistische Tendenz nehmen, es sind auch Verirrungen im öffentlichen Gottesdienste möglich, um deren willen durchaus eine kritische Einwirkung Einzelner zu fordern ist, freilich nur solcher Einzelner welche wirklich den Beruf haben, die Idee des Ganzen gegen ihre ungetreue oder mit Fremdartigem versetzte Darstellung zu vertreten. Da nun die Einheit und Stetigkeit der Kirchenidee im Liturgischen zur Darstellung gelangt, so wird sich die kritisch-reformatorische Thätigkeit gerade auf diese Seite des Gottesdienstes richten müssen. Das ist aber in dem Maße schwer, als das geistliche Amt sich in einem clericalen Stande verfestigt hat. „Die strenge Form der sich auch die evangelische Kirche nähert, bleibt nur in dem Maße sittlich, als der Klerus in allem, was sich auf den öffentlichen Gottes-

[1]) A. a. O. S. 557—560.

dienst bezieht, die öffentliche Meinung auf das gewissenhafteste beachtet, und niemals die Veränderung des Bestehenden sich allein vorbehält. Ueberhaupt aber besteht die sittliche Vollkommenheit des ganzen darin, daß in beiden auseinandertretenden Bestandtheilen desselben Persönlichkeit und Gemeingefühl auf gleichmäßige Weise in einander aufgehen." [1])

Von hier aus ist die Frage nach dem sittlichen Rechte des geistlichen Berufs zu entscheiden. Der Anspruch des Einzelnen unter Berufung auf die unumgängliche Talentbildung ein geistliches Amt zu übernehmen, muß zusammentreffen mit seiner Anerkennung durch das Ganze. Die Schwierigkeit liegt darin, daß der Einzelne genöthigt ist, vor Anerkennung durch das Ganze, sich die nöthige Talentbildung zu erwerben. Mit derselben ist aber keineswegs schon sicher gestellt, daß er auch den specifisch christlichen Geist in sich hat, der für den Kleriker ebenso wichtig ist, wie jene. Schleiermacher postulirt daher eine Entscheidung der Kirche über die Qualifikation der Einzelnen zum geistlichen Berufe in dem Momente des Uebergangs aus den allgemeinen Studien zu dem theologischen Fachstudium, damit die Kirche vor unbrauchbaren Klerikern verschont bleibe und damit den theologischen Aspiranten die Kosten der theologischen Talentbildung und der verspätete Uebergang zu einem anderen Berufe erspart werde.[2])

3. Was ferner den Umfang der Gemeinschaft des darstellenden Handelns betrifft, so sind die Grenzen derselben identisch mit denen des Christenthums. Nun verwirklicht sich der Gottesdienst aber immer nur in kleineren Gemeinden, und es fragt sich daher wie diese sich verhalten zur absoluten Gemeinschaft aller Christen. Die Gemeinde kann zu groß sein, so daß der lebendige Zusammenhang ihrer Glieder verloren geht, oder zu klein, so daß ihr Gottesdienst als bloßer Privatgottesdienst erscheint. Die Abgrenzung der gottesdienstlichen Gemeinden erfolgt am besten nach Maßgabe der Abgrenzung der „früher vorhandenen" bürgerlichen Gemeinden, während ihre Verbindung zu einer Gesammtkirche durch die Identität des religiösen

---

[1]) Christl. Sitte, S. 563, Beil. A § 99 ff. B § 26.

[2]) A. a. O. S. 564 ff. Beil. B § 27.

Bewußtsein aufrecht erhalten wird. In dieser Rücksicht hat die evangelische Kirche sich ohne ihre geistige Einheit zu verlieren in Landes- und Volkskirchen organisirt. Und Schleiermacher fordert sowenig die einheitliche Organisation der Kirche nach rein religiösem Gesichtspunkte durch Preisgabe der Landes- und Volksgrenzen, daß er ausdrücklich als Ziel der evangelischen Landeskirchen Deutschlands die Bildung einer deutschen Nationalkirche nach Maßgabe der politischen Volkseinheit aufstellt.[1])

Aus der Einheit des christlichen Princips läßt sich nämlich sowenig dessen kirchliche Individualisirung ableiten, wie etwa aus der Welteinheit die erscheinende gegensätzliche Vielheit des Daseins. Das Individuelle ist überall nicht a priori zu construiren, sondern einfach geschichtlich aufzunehmen. So findet auch die Darstellung des Christenthums ihre Mittel und Grenzen in der volksthümlichen Sprache und Kunst und begrenzt sich ganz von selbst dadurch nach Maßgabe der Volksgrenzen. Und diese Individualisirung des Christenthums innerhalb der Naturgrenzen, wie sie durch Volksthümlichkeit, Familiencharakter und persönliche Eigenthümlichkeit gegeben sind, ist vollkommin berechtigt, wenn sie nur das Bewußtsein von der Einheit der besonderen Kirchen und von der absoluten Gemeinschaftlichkeit der ganzen Christenheit nicht hemmt oder vernichtet. Dagegen muß immer an die Universalität der Erlösung und die Identität des heiligen Geistes erinnert werden.

Wo nun aber der Kirche die Grenzen nicht durch die bezeichneten Naturgrenzen gezogen werden, wo der christliche Universalismus dieselben überschreitet oder wo die individuelle christliche Religiosität als solche nach gemeinschaftlicher Organisation im Gegensatze zu den bestehenden Kirchen strebt, da erscheinen Trennung oder Auflösung der Kirchen statthaft — sofern nur die Identität des reinigenden und verbreitenden Handelns wieder anerkannt wird. Woraus sich eben wieder ergibt, daß cultische Organisationen, wie sie durch den Wechsel individueller Verhältnisse bedingt sind, immer sich ändern oder gänzlich aufhören können, während die christliche Gemeinschaft

---

[1]) Chr. Sitte, S. 568 ff.

als solche unverändert den höchsten Zweck der einheitlichen Organisation der Menschheit weiter verfolgt.[1])

Bestimmte Regeln für das Verhalten der Einzelnen zum kirchlichen Ganzen lassen sich kaum aufstellen. Der Protestantismus hat immer das gleiche Recht des individuellen und des allgemeinen Princips in der Kirche anerkannt. Er hat immer die kirchlichen Individualisirungen des Christenthums als berechtigt angesehen, wie er im Christenthume selbst eine wenn auch die vollkommenste Darstellung des Gattungsbegriffs der Religion finden mußte. Der individuelle „Religionseifer", wie er im darstellenden Handeln als Andacht erscheint, ist also berechtigt. Man soll von der Ueberzeugung durchdrungen sein, daß die individuelle Darstellung des Christenthums, an der man betheiligt ist, die beste sei. Wo diese Ueberzeugung wankend wird, ist das Convertiren sittlich gerechtfertigt, wenn nicht geboten.

Aber dieser individuelle „Religionseifer" bedarf immer der Reinigung und Regulirung durch die Beziehung auf das Ganze des Christenthums, ja der Religion überhaupt, im Verhältniß zu welchem die individuelle Kirche immer nur den Werth einer vergänglichen Erscheinungsform oder eines Mittels für die Erreichung der allgemeinen wahren Religion beanspruchen kann.[2])

4. Wenn man nun auch die Aphorismen der philosophischen Ethik und die Einleitung in die praktische Theologie zu Rathe zieht, wird man doch kein befriedigendes Bild weder von dem Wesen des Cultus noch auch von der Organisation der kirchlichen Gemeinschaft im Verhältnisse zum Christenthum aus den obigen, ja allerdings in sehr losem Zustande überlieferten Auslassungen Schleiermachers gewinnen können. Ich kann es ihm zwar nicht als Fehler anrechnen, daß er die verschiedenen Sphären des sittlichen Handelns nicht schärfer getrennt hat; ich sehe darin sogar einen Vorzug, weil die Einheit des sittlichen Processes gerade in der Untrennbarkeit des wirksamen und darstellenden Handelns zur Anschauung kommt. Ich kann auch darin Vorländer nicht zustimmen, daß es ein Fehler sei, diese Sphären nach den Motiven der Lust und Unlust zu trennen;

[1]) Chr. Sitte, S. 573 ff.

[2]) Chr. Sitte, S. 583 ff. Beil. B § 30 ff. A § 79 ff. 120 f.

denn diese subjectiven Motive sind selbst sehr bestimmt unter den Einfluß objectiver Zweckbegriffe gestellt. Diese objectiven Zweckbegriffe werden freilich nur dem Gegensatze von Fleisch und Geist, von Vernunft und Natur oder von Einheit und Vielheit entnommen, so daß freilich der Proceß der individuellen Gesinnungsdarstellung inhaltlich so wenig genügend erklärt wird, wie der Proceß der gemeinschaftlichen Gesinnungsdarstellung. Das liegt aber an der Leerheit der überall zu Grunde gelegten ästhetisch-monistischen Metaphysik.

Hingegen ist gewiß der Cultus nicht allein als künstlerisches Handeln zu begreifen, wenn es sich dabei auch im Unterschiede von der profanen Kunst um die Darstellung der Gesinnung, oder des religiösen Einheitsbewußtseins handelt. Für die Energie der Erhebung zu Gott, zum Zweck der Sicherung und Bereicherung der eigenen unvollkommenen, sündhaften vergänglichen Existenz hat eben Schleiermacher kein Verständniß. Die eigentliche Tendenz, die Triebkraft der Anbetung, der persönlichen wie gemeinschaftlichen, ist ihm verborgen geblieben. Und das kann nicht Wunder nehmen, da er den letzten Lebenszweck lediglich in der Harmonisirung der Gesellschaft in ihrem Verhältnisse zur Naturwelt findet, wozu freilich auch die Erhebung zur Anschauung der Welteinheit auf Grund der Erfahrung der absoluten Abhängigkeit alles Endlichen von einer Ursache nöthig ist, aber in keinem anderen Sinn als etwa in dem, in welchem der Künstler das Ganze seines Werkes in der Idee aufgegangen sein muß, bevor er an die Verwirklichung desselben im Einzelnen herantreten kann.

Ebenso ungünstig muß ich über die Ausführungen urtheilen, welche das Verhältniß der kirchlichen Gemeinschaften zur Idee des Gottesreiches darstellen, sowie überhaupt über die Erklärung der Entstehung der kirchlichen Gemeinschaften. Eigentlich ist doch nicht abzusehen wozu besondere kirchliche Gemeinschaften nöthig sind, wenn dieselben nur den kosmischen Zweck der Organisation der menschlichen Gesellschaft, wie sie bedingt ist durch die fortschreitende Unterwerfung des Materiellen unter das Geistige, verfolgen sollen. Das ist am Ende auch der Staatszweck. Höchstens die Bedeutung bliebe der kirchlichen Gemeinschaft, daß sie durch darstellendes Handeln im

Cultus immerfort den allgemeinen Culturzweck der Gesellschaft präsent erhielte. Da nun aber die Welteinheit überhaupt nur in den individuellen Differenzen des Naturlebens in die Erscheinung tritt, so fragt es sich ob eigens für die Darstellung der reinen Einheit eine Gemeinschaft gebildet werden müsse, wo der gesammte Culturproceß dieselbe Einheit auf die allein mögliche Weise, nämlich durch fortschreitende Unterwerfung des Einzelnen unter das Ganze, des Sinnlichen unter das Geistige herzustellen bestrebt ist. Sowenig also wie Schleiermacher in der philosophischen Ethik die heilige von der profanen Kunst zu trennen wußte, so wenig weiß er hier den allgemeinen Culturproceß vom Cultus sicher zu trennen. Denn mit der Berufung auf die Pausen und Zwischenacte, die der Mensch während der wirksamen Action nicht entbehren kann, ist doch wirklich die Sache nicht erledigt. Diese Pausen hat man nöthig zum Ausruhen; wenn also in sie zugleich die Vergegenwärtigung des Culturideals im Cultus fallen soll, so muß das anders begründet werden als es hier geschehen ist.

Interessant ist es zu sehen, wie Schleiermacher auch hier noch unsicher tastet, zwischen der Ansicht, daß die Individualisirung der Kirche durch die Volksthümlichkeit erfolge und der anderen, daß sie aus dem religiösen Princip selbst abzuleiten sei. In der Consequenz seiner Grundidee liegt die Staatskirche. Denn wie die absolute Einheit nur in der Vielheit der Welt erscheint, so scheint sie auch nur nach Maßgabe ihrer natürlichen Individualisirungen gedeutet, angeschaut und dargestellt werden zu können. Die Frage ist nun die, ob das absolute Einheitsbewußtsein so kräftig ist, daß es die Volkstypen kosmopolitisirt, oder ob deren Naturkraft der universellen Einheitstendenz den Trotz der Besonderheit des Daseins wirksam entgegensetzt. Da nun der letztere absolut unberechtigt sein soll, so handelt es sich um die Herstellung der kosmopolitischen Menschheitskirche durch thunlichste Verwischung der individuellen Völkertypen.

Ganz unklar bleibt wie er die von den nationalen Bedingungen freien Gemeinschaftsbildungen in der Kirche erklären will. Das früher vermißte „Princip der Individuation" ist auch hier nicht entdeckt. Aber das ist ja auch nicht zu verwundern. Denn wenn

auch die christliche Religion der Sinn für die absolute Einheit der Welt und das Gefühl für die Abhängigkeit der Erscheinungswelt von ihrer transcendenten Ursache ist, so kann sie ja auch nur in den durch die Erscheinungswelt selbst gegebenen Existenzformen zur Darstellung kommen. Und der Unterschied zwischen den christlichen Kirchen und den anderen bleibt eben auch nur dieser, daß in jenem die absolute Einheitsidee klarer erkannt und energischer als Organisationsprincip aufgenommen ist, wie von den anderen.

Bei dieser Ablehnung der principiellen Anschauung Schleiermachers braucht indessen auch hier nicht die Anerkennung für das vielfach vortreffliche Detail seiner Ausführungen unterdrückt zu werden.

86. Der Gottesdienst im weiteren Sinne.

1. „Das Handeln von dem wir reden, ist die Darstellung der Herrschaft des Geistes ohne Anstrengung. Das ist aber dasjenige was wir anderweitig in sittlicher Hinsicht das Schöne oder das Anmuthige zu nennen gewohnt sind, und eben dieses, das sittlich Schöne oder Anmuthige in der eigenthümlich christlichen Form ist der wesentliche Charakter dieses darstellenden Handelns." Dieses Handeln wird also genau so beschrieben wie oben, wo es sich um seine intensive Seite oder die innere Sphäre handelte. Das specifisch Christliche desselben findet Schleiermacher eben darin, daß es nicht von Lust- oder Unlustgefühlen ausgeht und in dem Gegensatze von Fleisch und Geist sich bewegt, sondern daß es aus jener seligen Indifferenz, welche die subjective Folge der Ueberwindung jenes Gegensatzes durch den Geist ist, entspringt und in der Darstellung der errungenen Harmonie des Daseins im Zeitlichen das Ewige, im Gegensätzlichen das unwandelbar Eine zur Erscheinung kommen läßt. Was ja, wie früher erörtert, nur denkbar ist, auf Grund der unbedingten Determination der Persönlichkeit, beziehungsweise der Gemeinschaft durch die unendliche Welteinheit oder Gott. In diesem darstellenden Handeln erscheint erst die christliche Tugend, d. h. die Leichtigkeit der Beherrschung des Fleisches durch den Geist, nach überwundener Versuchung durch das Fleisch. Allerdings hat nur Christus selbst blos darstellend gehandelt, für den Christen ist das

darstellende Handeln immer nur Sache des Moments. Es alternirt mit dem wirksamen Handeln nicht nur, sondern ist überhaupt immer irgendwie mit demselben verbunden, da wir eben die „absolute" Leichtigkeit der Tugendäußerung nie erreichen.[1])

2. Beachtet man die beiden Merkmale durch welche sich das extensive Darstellen vom Wirken, sowie vom intensiven Darstellen unterscheidet, nämlich daß es immer von außen veranlaßt wird und daß es die volle Leichtigkeit der Herrschaft des Geistes im Sinnlichen zum Ausdruck bringt, so gewinnt man die Eintheilung desselben, die von außen kommenden Eindrücke bestimmen zunächst das Selbstbewußtsein mit Lust oder Unlust; aber der Einzelne ist auch in der darauf folgenden Darstellung seiner inneren Stimmung nicht lösbar von der Gesellschaft, aus welcher ihm jene Erregungen erwachsen.

Sobald nämlich ein von außen kommender Eindruck das Selbstbewußtsein mit Lust bestimmt, ergibt die Ausübung der Herrschaft des Geistes über diese sinnliche Bewußtseinsform die Darstellung der Tugend der Keuschheit. In ihr ist nämlich im Unterschiede von der Apathie und der Begierde das gesammte an sich berechtigte Sinnenleben als durchdrungen vom Geiste dargestellt.

Sobald dagegen das Selbstbewußtsein von Außen mit Unlust bestimmt wird, stellt sich die Herrschaft des Geistes im sinnlichen Bewußtsein als Geduld dar oder als innere Heiterkeit oder sittliche Anmuth, wie sie das Resultat der Ueberwältigung des unangenehmen Eindrucks durch die sich gleichbleibende Geistesherrschaft ist.[2])

Betrachtet man den Einzelnen in seiner Beziehung zur Gemeinschaft, so stellt sich die Herrschaft des Geistes über das Fleisch dar einerseits als Langmuth gegenüber den Hemmungen, mit welchen die Gesellschaft uns in der Verfolgung der christlichen Lebensaufgabe bedroht, andererseits als Demuth gegenüber den angenehmen Erfahrungen, welche uns aus dem Leben in der Gemeinschaft erwachsen.

Mit diesen vier Tugenden sind die wesentlichen Faktoren des weiteren Gottesdienstes gegeben. Sie bezeichnen zugleich die Basen des geselligen Lebens und geben dem wirksamen Handeln seinen Werth.[3])

---

[1]) Chr. Sitte, S. 599—608, Beil. A § 65 ff. B § 37 ff. C, XIX.

[2]) A. a. O. S. 341 ff., 462 f., 474 f., 612, Beil. B 42.

[3]) A. a. O. S. 614 ff. Beil. B 44.

3. Wie der Kirche der Staat vorangeht, so geht dem Gottesdienst im engeren Sinne der Gottesdienst in der allgemeinen geselligen Sphäre voraus, welcher durch jenen nicht etwa aufgehoben, sondern christianisirt und damit vollendet werden soll.

Und zwar steht dem Gottesdienst im engeren Sinne zunächst das Kunstleben gegenüber, als derjenigen Form des darstellenden Handelns, in welcher der „natürliche", d. h. der individuell und sinnlich-persönlich begrenzte Geist seine Ueberlegenheit über die Natur dokumentirt. Dann aber auch das ganze unendliche Gebiet des geselligen Verkehrs, mit seinen festen Sitten und mit seiner unberechenbaren Mannichfaltigkeit in dem Wechsel der Beziehungen des Einzelnen unter einander. Es fragt sich nun wie die oben fixirten christlichen Tugenden auf dieses Gebiet zu übertragen seien und wie der Gegensatz zwischen der christlichen Sittlichkeit und der unendlich mannichfaltigen allgemein menschlichen Sitte zu schlichten sei.

Die öffentliche Sitte zunächst ist unleugbar immer irgendwie im Gegensatz zur christlichen Sittlichkeit. Hieraus ergibt sich die Pflicht der Treue gegen das christliche Princip in der Tendenz dasselbe zum allgemeingiltigen Gesetze der Gesellschaft zu erheben. Wobei die ascedische Methode selbstredend verworfen werden muß, da sie der Aufgabe der positiven Ausbreitung des christlichen Princips in den natürlichen Verhältnissen (Familie, Beruf, Staat) direkt zuwiderläuft und statt wirklicher Tugend überall nur stumpfe, hochmüthige Blasirtheit erzeugt.[1])

Aber nicht nur im wirksamen Handeln soll sich die Kraft des darstellenden bewähren, auch in dem eigentlichen geselligen Spiele hat dieselbe in die Erscheinung zu treten. Wobei über die Form der Spiele gar nichts zu sagen ist, ebensowenig über das individuelle Recht der einen oder anderen Form für diesen oder jenen Menschen. Es ist alles erlaubt, was nach Maßgabe des individuellen Gewissens die Herrschaft des Geistes über das Fleisch nicht gefährdet.

Wie die Kunst so wird das Spiel in dem Maße unsittlich als es das Sinnliche als solches pflegt, die Ungleichheit der Menschen

---

[1]) Christl. Sitte S. 620 ff., Beil. B 45.

befördert und somit sowohl das Postulat der Herrschaft des Geistes wie der brüderlichen Liebe verletzt.[1])

Das gesellige Darstellen in Kunst und Spiel ist nun aber neben dem eigentlich cultischen Darstellen keineswegs unter den Begriff des Erlaubten zu bringen. Mit diesem Begriffe kann immer nur die Wahl der geselligen Darstellungsformen und Mittel nach Maßgabe des individuellen Gewissens und unter Rücksichtnahme auf das öffentliche Gewissen bezeichnet werden. Vielmehr ist das darstellende Handeln im engeren und weiteren Sinne nothwendige Form des sittlichen Handelns überhaupt, so ist es auch Pflicht. Ohne das darstellende Handeln im geselligen Verkehr wird sich kein Gemeingefühl herausbilden, und wie die Stufe, welche einzelne oder ganze Gemeinschaften im Culturprocesse errungen haben, nur erkennbar ist an der Darstellung der gewonnenen Herrschaft über das Materielle in Kunst, Geselligkeit und Cultus, so ist diese Darstellung andererseits wieder die Bedingung der Erzeugung der Lust am wirksamen Handeln. Freilich darf das gesellige Handeln den eigentlichen Gottesdienst wie das wirksame Handeln nicht absorbiren. Wo es das thut, artet es aus in Luxus und Unmäßigkeit. Vielmehr haben sich alle Formen des darstellenden Handelns und des wirksamen Handelns gegenseitig zu unterstützen. Namentlich darf der eigentliche Gottesdienst ebensowenig zum geselligen Handeln unfähig machen, wie umgekehrt dieses zu jenem. Sonst erhält das Leben entweder ein laxes oder ein trüb-asketisches Gepräge, was beides als unsittlich abzulehnen ist.[2])

4. In Beziehung auf die qualitative Beschaffenheit der geselligen Darstellung gilt der allgemeine ethische Kanon, daß sie ihre Impulse im Geiste und nicht in der Sinnlichkeit finde. Wodurch sich aber die vom „christlichen“ Geiste ausgehenden Impulse von den von der natürlichen Vernunft ausgehenden und wodurch sich

[1]) Chr. Sitte S. 631 ff., 676 ff., Beil. A § 171 ff. — Unsittlich ist z. B. der Tanz (oder eine bildliche Darstellung) nur dann, wenn er zum Zwecke der Erregung der Wollust unternommen wird. Andererseits ist die Preisvertheilung bei Festspielen z. B. unsittlich, weil dabei „eine Person in Gegensatz zu anderen“ gebracht wird.

[2]) A. a. O. S. 642 ff.

demnach die christliche von der gemeinmenschlichen Geselligkeit unterscheiden, wird nicht gesagt. Wir sind also auch hier auf die früher gegebene allgemeine Erklärung des Verhältnisses von πνευμα und νους angewiesen.

Ausgeschlossen durch den obigen Kanon sind nun aber alle diejenigen geselligen Darstellungen, welche nicht „die Einheit von Geist und Fleisch" dokumentiren, sondern in den Erregungen der Sinnlichkeit allein oder doch vorwiegend ihre Ursache finden. Sowenig wie die sinnliche Lust dürfen diese Darstellungen die Unlust reizen; sie sollen „die Leichtigkeit des Lebens" zum Ausdruck bringen und also sowohl das Extrem der Ueppigkeit wie der Askese meiden. Und wo die Liebe, der zum organisatorischen Princip erhobene νους oder das πνευμα die geselligen Darstellungen beherrscht, da wird man diese Extreme vermeiden, welche, jedes in seiner Art auf Trennung und Spaltung, statt auf harmonische Organisation der Gesellschaft gerichtet sind. So sind also alle solche gesellschaftlichen Darstellungen verwerflich, welche die Standes-, Vermögens- und sonstigen Unterschiede markiren. Das πνευμα ist nur eines, und seine Tendenz ist nur eine: die Menschheit als eine organische Gemeinschaft darzustellen durch Unterordnung der an sich berechtigten individuellen Typen unter die Einheit der Gattung.[1])

Dieser Zweck wird aber nur erreicht wenn die eigentliche gottesdienstliche Darstellung zwar von der geselligen geschieden, aber doch nicht so von ihr geschieden wird, daß sie nicht in ein Verhältniß der Wechselwirkung mit ihr treten könnte, in dem übrigens die gottesdienstliche, welche das Religiöse an sich darstellt, die Oberhand über die profan-gesellige Darstellung, welche das Unendlich-Eine im Sinnlich-Vielen zur Erscheinung bringt, behalten soll.[2])

5. Man mag nun die geschickte formale Abgrenzung der verschiedenen Typen des sittlichen Handelns und das erfolgreiche Bestreben die Einheit des sittlichen Processes in ihnen zur Anschauung zu bringen, anerkennen; die Abgrenzung der verschiedenen Sphären

---

[1]) A. a. O. S. 647 ff. — 441 ff., 527 ff. Beil. A § 152 ff.
[2]) Christl. Sitte, S. 662—667 Beil. A § 131 ff.

des darstellenden Handelns ist ebenso unklar wie die ausgeführte Kennzeichnung derselben ungenügend ist. Wie unterscheiden sich die eigentlich cultische, die künstlerische und die gesellige Darstellung? Bleibt überhaupt für ersteren ein selbständiger Platz, wo doch grundsätzlich anerkannt ist, daß wie das Allgemeine nur im Individuellen, so auch die Gesinnung nur in den einzelnen Handlungsweisen in die Erscheinung tritt? Oder wie unterscheidet sich der profane von dem religiösen Kunststil? Das ist ebenso wenig genügend klargestellt, wie die selbstständige Existenz der christlichen Cultusgemeinde sicher gestellt ist neben der in bestimmten volksthümlichen Staaten erscheinenden Menschheitsgemeinde, an deren Herstellung jene ja doch arbeiten soll.

Leicht erkennbar ist es, daß wir auch hier wieder nur unter anderem Namen der philosophischen Tugend- und Pflichtenlehre begegnen. Die Tafel der christlichen Tugenden ist nicht von der philosophischen wesentlich verschieden, die Grundsätze des Handelns aber sind hier minder klar entwickelt, wie dort in der aphoristischen Pflichtenlehre.

Die ganze Ausführung der christlichen Sittenlehre an diesem Orte ist ebenso charakterisirt durch die Fülle, wie durch die Ungeordnetheit seiner auf Beobachtung beruhender Bemerkungen.

Sachlich ist keine Differenz vorhanden zwischen der allgemeinen und der specifisch christlichen Anschauung. Daß aber Schleiermacher das christlich-Sittliche als die Vollendung des gemein-Sittlichen behandelt, ist nicht zu tadeln. Gerade deshalb aber mußte er zur Wahrung des ethischen Existenzrechtes der Kirche neben dem Staate andere Mittel aufbieten, als ihm seine Metaphysik zur Verfügung stellten.

Schließlich darf auch hier wieder daran erinnert werden, wie trotz des aphoristischen Charakters dieser Ausführungen die Einheit der Grundanschauung klar zu Tage tritt. Ueberall hat der ethische Proceß die harmonische Gliederung des Lebens des Einzelnen wie der Gesellschaft zum Zwecke. Diese Harmonisirung wird nur erreicht indem das geistige Einheitsprincip der νους zum wirkungskräftigen Organisationsprincip, zum πνευμα erhoben wird. Und diese Erhebung der individuellen Vernunft zur universellen ist eben bedingt

40*



durch die religiöse Erfahrung der absoluten Determination alles Individuellen und Sinnlichen durch eine absolute alles in gleicher Weise zur Gemeinsamkeit des Daseins bestimmende Causalität. Diese Erfahrung aber ist wieder bedingt durch den geschichtlichen Zusammenhang mit dem Christenthum oder durch die Lebensgemeinschaft mit Christo, in dem eben das Gottesbewußtsein in absoluter Kräftigkeit aufgetreten ist, um von seiner sinnlichen Gebundenheit befreit zum organisatorischen Weltprincip erhoben zu werden durch die Gemeinde des Gottesreichs, in der die Erlöserkraft Christi zur Ueberwindung des kosmischen Gegensatzes von Einzelnem und Ganzem, von Sinnlichem und Geistigem fortwirkt.

Berichtigungen.

S. 310	Zeile 6	von oben	lies	haben statt hat.
„ 313	„ 1	„ „	„	voran hinter richtig.
„ 340	„ 6	„ unten	„	der .... Lehrbegriffe.
„ 374	„ 14	„ oben	streiche	in.
„ 433	„ 10	„ „	lies	Versuchung statt Verführung.
„ 442	„ 13	„ „	„	nichts statt nicht.
„ 451	„ 2	„ unten	„	Anthropomorphismen.

